

Das Buddhistische Haus Berlin-Frohnau.
Tor der Zuflucht

DIE BROCKENSAMMLUNG

ZEITSCHRIFT FÜR ANGEWANDTEN BUDDHISMUS



DOPPELHEFT 1927

NEU-BUDDHISTISCHER VERLAG (DR. PAUL DAHLKE)
BERLIN-FROHNAU, BUDDHISTISCHES HAUS

INHALT

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER VIÑÑĀNA UND NĀMARŪPA UND DAS VERHÄLTNIS BEIDER

Attadīpā viharatha ... dhammadīpā viharatha. Seid euch selber Leuchte ... laßt die Lehre eure Leuchte sein (Samy.-Nik. III, p. 42).

Ist das kein Widerspruch in sich? Wenn die Lehre Leuchte sein soll, so kann ich doch nicht mir selber Leuchte sein?

Man muß den Buddha und seine Lehre verstehen, um zu verstehen, daß hier kein Widerspruch besteht. Erst wer die Lehre „fernerhin unabhängig von der Lehre des Lehrers" (aparappaccayo satthu sāsane) als ein Erstmaliges, Einzigartiges sich selber erlebt, nur der kann von sich sagen, daß er ein Sakyaputta, ein Sakyasohn ist, von ihm selber aus seinem Munde gezeugt (oraso mukhato jāto), ein Zeugling der Lehre (dhamma-jo) (Digha-Nik. 27).

Wie ein Licht freilich von einem andern Licht angesteckt werden muß, um überhaupt brennen zu können, dann aber selbständig, unabhängig von diesem andern weiter brennt, so muß der Funke der Lehre freilich erst im Geiste des andern zünden; hat er aber gezündet, so brennt die Lehre unabhängig vom Lehrer weiter.

Es muß der lebendige, Leben-gebende Akt der Ansteckung, der eigenen Entzündung stattfinden. Solange man die Lehre nur begrifflich lehrt und lernt, sie begrifflich weitergibt und aufnimmt, wie wohl ein verdeckter Korb von Hand zu Hand weiter geht, solange besteht kein Buddhismus, solange besteht nichts als ein philosophisches System unter vielen, dem gegenüber man über Wert und Unwert mit der Ueberlegenheit der Logik streiten mag, das man mit „besonnener Kritik" philologisch verarbeiten mag; der Geist des Buddhismus ist nicht darin, man sieht nichts als die Spuren.

Wie man den toten Abdruck des Elefantenfußes im Erdreich wohl nach Länge, Breite, Tiefe ausmessen kann, so mag man wohl rein begrifflich die Lehre nach allen Richtungen

hin ausmessen und an anderem messen; das Leben der Lehre aber ist so wenig darin, wie der lebendige Elefant in der Elefantenspur. Ein solcher Buddhismus mag Philosophie oder Philologie oder sonst eine hochgelehrte, wissenschaftlich angehauchte Sache sein — Buddhismus ist es nicht.

Wie die Flamme über alle Versuche, sie im Rahmen der Definition einzufangen spottet, nicht weil sie etwas Willkürlich-Gesetzloses ist, sondern weil sie Gesetzlichkeit, der Vorgang der Vergesetzlichung selber ist, ebenso spottet das lebendige Buddha-Wort aller Versuche, es im Rahmen der Definitionen einzufangen. Es ist nichts, was den Gesetzen des Spiritualismus folgt, es ist auch nichts, was den Gesetzen des Materialismus folgt. Es ist nichts, was den Gesetzen des Idealismus folgt, aber auch nichts, was den Gesetzen des Realismus folgt; nicht weil es etwas Willkürlich-Gesetzloses ist, sondern weil es Gesetzlichkeit, der Vorgang der Vergesetzlichung selber ist.

Wer freilich nicht begriffen hat, daß der Buddhismus weder eine Begreifbarkeit (d. h. Gegenstand der Wissenschaft, des Beweises) noch eine Unbegreifbarkeit (d. h. Gegenstand des Glaubens) ist, sondern die lebendige Mitte zwischen Begreifbarkeit und Unbegreifbarkeit, nämlich der Vorgang des Begreifens selber — ich sage: wer den Buddhismus in diesem seinem Wesen als Mitte zwischen und oberhalb der Gegensätze (Majjhimā Patipadā) nicht begreift, der wird auch das andere nicht begreifen, aber das darf nicht hindern, zu sagen und zu zeigen: So ist es.

Für die Aufhörbarkeit alles Daseins gibt es nur einen Beweis: das Aufhören! Aufhörbarkeit kann nicht wissenschaftlich bewiesen werden, sie braucht nicht gläubig geglaubt zu werden, sie kann sich nur durch sich selber erweisen, d. h. sich selber erleben in der Verwirklichung, im Aufhören.

Letzten Endes ist Buddhismus anfangen! Anfangen mit Aufhören und weiter nichts. Um aber mit Aufhören ernsthaft, mutig, klarbewußt anfangen zu können, muß man zur Einsicht in die Aufhörbarkeit gekommen sein, und um zu der zu kommen, bedarf es nichts als dieses, daß man die Hindernisse, die diese Aufhörbarkeit verdecken und ver-

rammeln, wegräumt. Buddhismus ist Wirklichkeitslehre, und Wirklichkeit ist immer da, ist immer sie selber, und es kommt nur alles darauf an, daß man sie unvoreingenommen nimmt als das, was sie ist, frei von den Anhaftungen der Lüste (kāma), den begrifflichen Ansichten (ditthi), den suggestiven Zeremonien und Gebräuchen (sīlabbata), die wie eine Krankheit sich von Geschlecht zu Geschlecht vererben, und dem Selbstglauben (attavāda).

Wirklich ist, was wirkt. Wirklichkeit ist Wirken. Wie an einer Flamme wirklich ist nicht das Brennholz, die Kohle, das Oel usw., sondern das Brennen, so ist in Wirklichkeit am Leben wirklich nicht die Masse der vier Grundstoffe (Mahābhūta) sondern das Wirken. Freilich kann die Flamme nur da sein in Abhängigkeit von ihrem Brennstoff; ebenso kann Leben, Wirklichkeit nur da sein in Abhängigkeit von den vier Grundstoffen. Eine Flamme ohne Brennstoff, eine „Flamme an sich" gibt es nicht; ebenso: ein Wirken (Kamma) ohne Grundstoffe, ein Wirken an sich gibt es nicht (kein Kamma ohne Khandhas.). Aber wenn die Flamme auch in Abhängigkeit von ihrem Brennstoff brennt, nicht da sein kann ohne diesen Brennstoff, so brennt sie doch nicht durch diesen Brennstoff; das Dasein von Holz, Kohle Oel usw. schafft noch keine Flamme; eine Flamme kann verlöschen trotz des Daseins von beliebig viel Brennstoff.

Das heißt: die Wirklichkeit der Flamme ist ein Brennen. Eine Flamme kann nicht da sein ohne Brennstoff, aber sie braucht nicht da zu sein mit dem Brennstoff. Ebenso: Das Wirkliche an der Wirklichkeit ist nur das Wirken. Das Wirken kann nicht da sein ohne seine Vorbedingung, die Grundstoffe in irgendeiner Form, aber es braucht nicht da zu sein mit diesen Grundstoffen. Wer in der Wirklichkeit mehr sucht als nur das Wirken; wer es mit den Grundstoffen verquickt, der verrammelt sich selber die Tür zum Entrinnen, der verlegt sich selber den Weg zum Reinheitsleben, zum Brachmacariya. Wirken ist aufhörbar, das einzige Aufhörbare an der Wirklichkeit; es ist aber auch das einzig Wirkliche an der Wirklichkeit. Wenn Wirklichkeit auch nur soviel, wie auf eine Nagelkuppe geht, an sich hätte, das nicht Wirken ist, so wäre freilich ein Reinheitsleben nicht

möglich, mag das an ihr, was nicht Wirken ist, nach obenhin gehen in ein rein Geistiges (Geist an sich, Seele) oder mag es nach untenhin gehen in das rein Stoffliche (Natur an sich), es wäre beides das Gleiche.

„Da nun nahm der Erhabene ein Krümchen Erde in die Hand und sprach zu jenem Mönch so: ‚Nicht einmal soviel, Mönch, ist von einem Selbst-Zustand erreichbar (attabhāva-patilābho), das unvergänglich, dauernd, ewig, unveränderlich, für immer das Gleiche so verharrte. Wenn, Mönch, auch nur soviel von einem Selbstzustand erreichbar wäre, der unvergänglich, dauernd, ewig, unveränderlich wäre, so wäre ein Reinheitswandel zur völligen Vernichtung des Leidens nicht zu finden. Da aber, Mönch, nicht einmal soviel von einem Selbstzustand erreichbar ist, das unvergänglich, dauernd, ewig, unveränderlich ist, so ist eben ein Reinheitswandel zur völligen Vernichtung des Leidens zu finden" (Samyutta-Nikaya III p. 144).

Freilich sind die Grundelemente da, freilich ist das Stofflich-Formhafte da, aber sie sind nur da als „altes Wirken" (purānam-kammam).

„Dieser Leib, ihr Mönche, ist nicht euer, noch ist er anderer. Als altes Wirken, ihr Mönche, ist das zu betrachten, als das Ergebnis des Betätigens (abhisamkhatam), als ein Ergebnis des zielstrebigen Denkens (abhisañcetayitam). (Samy. Nik. II p. 64/65). Dieser Leib hier ist nicht Grundstoff schlechthin, sondern in die Fesseln der Form gebanntes Denken und Wollen, dem zauberhaften Fluch, dem verfluchten Zauber des Denkens verfallen, verfleischtes Bewußtsein, eine Verwirklichung des Wortes der christlichen Bibel: „Das Wort ward Fleisch" und aus dieser Bannung kann es gelöst werden nicht durch bloße Belehrung, die sich in Begriffen abspielt, die in Begriffen gelehrt, gelernt und weitergegeben werden kann, sondern durch das lebendige Erlebnis der Aufhörbarkeit, der Vergehbarkeit, die ihrerseits wieder nur lebendig werden kann durch das lebendige Erlebnis der Entstehbarkeit.

Nichts ist, alles wird, aber Werden nicht im Sinne der Heraklitschen Philosophie oder im Sinne moderner Wissenschaft genommen, d. h. im Sinne eines Gefälles, das

von selber aufhört, wenn die Gefäll-Unterschiede sich ausgeglichen haben wie bei einem Wärme-Vorgang, sondern Werden im Sinne jenes lebendigen Vorganges genommen, der der lebendigen Flamme gleicht und der sich selber erlebt nur im eigenen Bewußtsein.

Damit komme ich auf den Anlaß, der zur Niederschrift dieser Abhandlung geführt hat.

Als mein letztes Werk Der Buddhismus und seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit erschienen war, lag mir natürlich daran, das was ich selber im jahrelangen Nachdenken errungen und den deutschen Lesern zugänglich gemacht hatte, auch der englischen Leserwelt darzubieten.

Da ich überzeugt war, daß Mr. Mc. Kechnie (Bhikkhu Silacara) der Einzige sei, der fähig wäre, eine sinngemäße Uebersetzung zu geben, derart wie er sie bei meinen beiden andern Büchern (Buddhismus als Weltanschauung, Buddhismus als Religion und Moral) gegeben hatte, so bat ich ihn, hierher nach Frohnau in das Buddhistische Haus zu kommen und das Uebersetzungswerk zu unternehmen.

Mr. Mc. Kechnie sagte freundlicherweise zu und begann Ende Oktober seine Arbeit, von der ich von vornherein wußte, daß sie die höchsten Anforderungen an seine Uebersetzungskunst stellen würde.

Selbstverständlich kam es dabei mehrfach zu mündlicher Aussprache über den Text. Im Verlauf einer solchen Aussprache sagte mir Mr. Mc. Kechnie: „Sie trennen in Ihrem Buch Nāmarūpa und Viññāna. In Burma gilt aber durchaus die Anschauung, daß Viññāna im Nāmarūpa mit enthalten ist. Es macht mit Vedanā, Saññā und Sankhārā zusammen die vier Nāma-Khandhas aus, während Rūpa für sich den Rūpa-Khandha bildet. Sie irren sich also in diesem Punkte und tun gut, das zu ändern; denn in Burma wird man sagen: Dr. Dahlke ist ein Dummkopf, der noch nicht einmal das Abc des Buddhismus kennt und trotzdem Buddhismus lehren will".

Ich dankte Mr. Mc. Kechnie für seinen guten Rat und für seinen Korrekturversuch und sagte mir, daß es das Beste

sei, diesen für den Buddhismus und sein Verständnis wahrhaft lebenswichtigen Punkt in einer kurzen Abhandlung darzustellen, um, so gut es möglich ist, das zu sagen, was ich mir selber erlebt habe. Denn, daß hier mit rein begrifflichem Wissen nichts getan ist, das wird das Folgende zur Genüge zeigen.

In Ceylon wird das Gleiche gelehrt wir in Burma, nämlich, daß Viññāna als vierter der Nāmakkhandhas in Nāmarūpa mit inbegriffen sei. Diese Belehrung habe ich selber von Ceylon mitgenommen und habe mich viele Jahre bemüht, das Buddhawort von diesem Standpunkt aus zu verlebendigen.

Aber alle Versuche mißglückten. Die Belehrung von Nāmarūpa als aus dem einen Rūpakkhandha und den vier Nāmakkhandas bestehend, ließ sich wohl rein begriffsmäßig lernen und festhalten, aber sie ließ sich nicht verwirklichen und erleben. Denn erleben läßt sich Nāmarūpa nur als das Ergebnis Viññānas und Viññāna nur als das Ergebnis Nāmarūpas.

Hier komme ich auf das zurück, was ich vorhin sagte: Der Buddhismus spielt sich nicht in einer Welt des Sinnlich-Physischen, rein Stofflichen ab als ein Spezialfall der Wissenschaft; er spielt sich auch nicht in einer Welt des Uebersinnlich-Metaphysischen, rein Geistigen ab als ein Spezialfall der Glaubensreligionen, sondern in dieser einzigartigen ametaphysischen Welt, die weder reiner Stoff noch reiner Geist ist, nämlich *das Begreifen selber*, das der Einzelne selber erlebt als Bewußtsein.

Bewußtsein ist weder ein Sinnlich-Physisches noch ein Uebersinnlich-Metaphysisches, sondern es ist das Sinnen, die Sinngebung selber und als solches ein Ernährungsvorgang, Ernährung als Erlebnis. Leben in buddhistischer Einsicht ist weder ein stofflich-materieller noch ein geistig-immaterieller Vorgang, sondern ein *begrifflicher Vorgang*, eben Ernährung, und Bewußtsein ist nicht der bloße Zuschauer des Lebensspiels und Attribut eines Ichselbst, sondern eine Phase der Ernährung, letzte, abschließende Phase, die als solche sich dadurch erweist, daß sie in das Wissen von dem Lebensvorgang das Wissen von sich selber mit einschließt.

Daß Viññāna einerseits im Nāma-Khandha eine geistige Lebensgruppe ist wie Vedanā, Saññā, Sankhārā auch, das ist gewiß; daß es als solches in scheinbarem Gegensatz zur Form, dem Rūpa-Khandha steht, ist gewiß; ebenso gewiß ist aber auch, daß Viññāna eine Sonderstellung innerhalb der fünf Khandhas einnimmt. Die Phrase: „Dieser, mit Bewußtsein behaftete Körper" (saviññānako kāyo), ebenso die Phrase: „Hier dieser mein Körper, formhaft, viergrundstoffig, der Vergänglichkeit, der Vernichtung, der Abnutzung, dem Zerfall, der Zerstörung unterworfen, und da dieses mein Bewußtsein, daran gebunden, daran geheftet" (Digha-Nik. I p. 76).

Welches ist nun die Sonderstellung Viññānas innerhalb der fünf Khandhas?

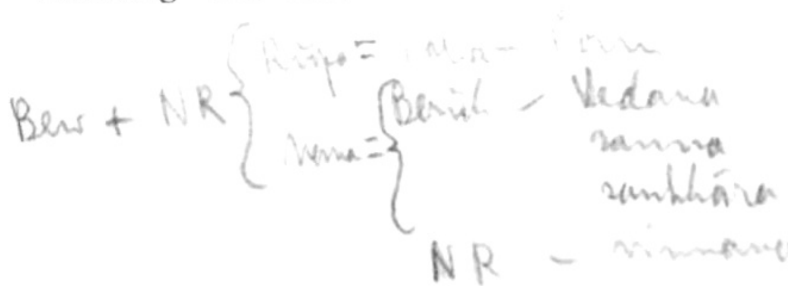
Ich gehe soweit, daß ich sage: Es ist unmöglich, den Buddha zu verstehen, seine Lehre zu verwirklichen, ohne diese Sonderstellung von Viññāna zu begreifen und zu erleben.

Im Khandha-Samyutta sagt der Buddha: „Die Formart ist das Heim des Bewußtseins (rūpadhātu viññānassa oko), die Empfindungs-, die Wahrnehmungs-, die Begriffsart (sankhāradhātu) ist das Heim des Bewußtseins (Khandha-Samy. 3).

Und weiter: „Der Geneigte (upāyo) ist unbefreit, der Nicht-Geneigte ist befreit. Wenn das Bewußtsein als ein der Form zugeneigtes da ist, besteht, fußt, giert, dann wird es dem Wuchern, Wachsen, Reifen verfallen. Wenn das Bewußtsein als ein der Empfindung, der Wahrnehmung, den Begriffen zugeneigtes da ist, besteht, fußt, giert, dann wird es dem Wuchern, Wachsen, Reifen verfallen.

Wer da, ihr Mönche, so spräche: Ich werde ohne Form (aññatra rūpā), ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung ohne Begriffe ein Kommen und Gehen des Bewußtseins zeigen, ein Schwinden und Wiederauftauchen, ein Wachsen, Wuchern, Reifen zeigen — eine derartige Möglichkeit gibt es nicht" (Khandha-Samy. 53).

Und weiter: „Durch das Entstehen der Nahrung das Entstehen der Form; durch das Entstehen von Berührung das Entstehen der Empfindung; durch das Entstehen der Berührung das Entstehen der Wahrnehmung; durch das Ent-



stehen der Berührung das Entstehen der Begriffe (sankhārā); durch das Entstehen der Geistform, das Entstehen von Bewußtsein (nāmarūpa-samudayā viññāna-samudayo) (Khandha-Samy. 56).

Was bedeutet das alles?

Das bedeutet, daß einerseits nāmarūpa und viññāna zusammengehören, und daß sie anderseits doch in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen, wie aus dem Paticcasamuppāda in seiner zehngliedrigen Form zur Genüge hervorgeht: „Rūpa-paccayā viññānam, viññāna-paccayā nāmarūpam" (Mahāpadāna-Suttanta, Digha-Nik. 14).

Was bedeutet dieser scheinbare Widerspruch von Beisammensein und Getrenntsein, von Einheit und Verschiedenheit?

Viññāna wird der Same genannt (Viññānam bījam, Ang.-Nik. I p. 223). Ein Same mag keimfähig sein, mag nicht keimfähig sein. In Khandha-Samy. 54 (Bījam) heißt es:

„Gleich wie der Erdboden so sind die vier Bewußtseins-Halte (viññānatthitiyo) zu betrachten. Wenn das Bewußtsein als ein der Form zugeneigtes (Rūpupāyo) da wäre, bestände, fußte, gierte, dann würde es dem Wuchern, Wachsen, Reifen verfallen; wenn das Bewußtsein als ein der Empfindung — Wahrnehmung — den Begriffen zugeneigtes da wäre, bestünde, fußte, gierte, dann würde es dem Wuchern, Wachsen, Reifen verfallen. Das heißt: Wenn Bewußtsein als Same in seine Anhalte: Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe gleich dem Samen in den Erdboden eingeht, dann kommt es zum Wuchern, Wachsen, Reifen.

In den fünf Khandhas gibt der Buddha sozusagen eine Bestandsaufnahme der Wirklichkeit, bei der Bewußtsein dem Samen am Baum gleicht. Das Leben gleicht hier in seinen fünf Gruppen einem Wachstumsvorgang, der aus Stamm (rūpa), Zweigen (vedanā), Blättern (saññā), Blüten (sankhārā) und Frucht (viññāna) besteht. Aber diese Frucht kann nicht weiter samen, wuchern, solange sie am Baum sitzt. Hier ist sie nur eine Wucherns-Möglichkeit, ein Potenzielles. Zum wirklichen Wuchern, zur Verwirklichung der Potenz kommt es, wenn der Same seinen geeigneten Erdboden findet, d. h. wenn Bewußtsein auf Grund des Zu-

sammentreffens des Auges (des Ohrs, der Nase, der Zunge, des Körpers, des Denkens) mit seinen Entsprechungen neuen Erdboden findet, um in ihm weiter zu wuchern.

Wie der Baum in seiner vollen Fünfheit von Stamm, Zweigen Blättern, Blüten, Same, den Samen voraussetzt, so setzen die fünf Khandhas, Viññāna mit eingeschlossen Viññāna voraus! Viññana ist hier der geistige Same, der in den Mutterleib eintreten muß, um überhaupt ein neues Lebewesen zustande kommen zu lassen, und alles, was sich nach diesem Eintritt Viññānas in den Mutterleib phasenweise entwickelt, das ist Entwicklungsform Viññānas, wie es beim wachsenden Kinde erfahrungsgemäß phasenweise zu verfolgen ist. Im Mutterleib ist das neue Lebewesen nur Form, bei der Geburt tritt Empfindung hinzu (der erste unwillige Schrei), beim wachsenden Kinde die Wahrnehmung (es blickt auf Blankes, es achtet auf Ticken usw.), beim weiter wachsenden Kind die Begriffe (es unterscheidet Dinge), beim erwachsenen Kind endlich das Wissen von diesem allen: das Bewußtsein.

Das muß man vor allem wissen: Bewußtsein ist nicht ein Etwas, das sich selber, als Bewußtsein für sich als Gegenstand hat, sondern, das sich selber begreift damit, daß es die vier anderen Gruppen begreift. Bewußtsein heißt der Form, der Empfindung, der Wahrnehmung, der Begriffe bewußt sein. Das ist damit gemeint, wenn es heißt: Die vier Khandhas sind die Anhalte (thitiyo) des Bewußtseins. Sie sind der wirkliche Gegen-Stand des Bewußtseins, das, gegen das stehend Bewußtsein besteht, auf das Bewußtsein sich stützt, um da zu sein. Daß das Wissen von diesen vier Gruppen auch gleichzeitig das Wissen von diesem Wissen ist, das ist eben so das Wesen der Wirklichkeit als eines reinen Wirkens. Bewußtsein vorbewußtet alles, sich selber mit.

Es ist, als ob ein Mensch beim Sich-Aufrichten mit der Hand auf den eigenen Körper sich stützt. Die Hand mag sich auf den Fuß, das Knie usw. kurz auf den eigenen Körper stützen, aber sie kann sich nicht auf sich selber stützen. Damit aber, daß sie sich auf den eigenen Körper stützt, stützt sie sich doch wiederum mittelbar auf sich selber. Denn die Hand gehört ja auch zum Körper. Ebenso: Bewußtsein kann

sich auf Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe stützen, nicht aber auf sich selber. Aber damit, daß es sich auf Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe stützt, stützt es sich mittelbar wiederum auf sich selber, indem Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe ja nichts sind, als eine Wachstumsphase des Bewußtseins.

Daher heißt es in Anāthapindikovāda=Sutta (Majjh.=Nik. 143): „Somit, Haushaber, hast du dich so zu üben: Nicht an der Form (Empfindung, Wahrnehmung, den Begriffen), nicht am Bewußtsein werde ich haften und nicht an das Bewußtsein gebunden sein (viññāna=nissitam) wird mein Bewußtsein“ (Majjh. III, p. 260).

Man bedenke wohl: Wenn das Bewußtsein sich selber mit weiß, damit daß es die vier Khandhas weiß, so ist das keine Konfrontation des Bewußtseins mit sich selber und als solches eine Identifizierung oder Kontrastierung seiner selbst, des Bewußtseins, sondern es ist wie alles andere auch, ein Weiterwachsen, ein Weiterrollen, ein Sonderfall der Ernährung: Ernährung als Erlebnis, jenes einzigartige Erlebnis, bei dem es aus der Ernährung unmittelbar zur Entnährung übergehen kann. „Das Denken empfindend (cittapatisamvedī) werde ich einatmen, das Denken befriedigend (abhippamodayam cittam) werde ich einatmen, das Denken einigend (samādaham cittam) werde ich einatmen, das Denken entbindend (vimocayam cittam) werde ich einatmen“. Das heißt: Jene geistige Höhe und jener Schwebepunkt ist erreicht, aus dem es still und licht in die weite, freie Ebene des Aufgebens hinabführt, gleich dem Wanderer, der nach Ueberwindung rauher Gebirgshöhen mit all ihren Gefahren und Widerständen still und licht in die weite Ebene hinabsteigt, die im Glanze einer schöneren Sonne sich vor ihm breitet: „In genauer Betrachtung der Vergänglichkeit (aniccānupassī) werde ich einatmen usw. In genauer Betrachtung der Entsüchtung (virāgānupassī) werde ich einatmen; in genauer Betrachtung des Aufhörens (nirodhānupassī) werde ich einatmen; in genauer Betrachtung des Entsagens (patinissaggānupassī) werde ich einatmen usw.“.

Bewußtsein kann nie sich selber gegenüber stehen. Selbstbewußtsein ist kein sich selber gegenüberstehendes

Bewußtsein, das sich damit als ein Seiendes vor sich selber ausweisen würde, sondern ein rollender Erlebensvorgang. Wohl aber kann Bewußtsein das eigene Aufhören erleben.

„Das der Form (der Empfindung, der Wahrnehmung, den Begriffen) zugeneigte Bewußtsein usw. würde dem Wuchern, Wachsen, Reifen verfallen usw. Wenn aber bei einem Mönch die Lust nach der Formart (rūpadhātu), nach der Empfindungsart, nach der Wahrnehmungsart, nach der Begriffsart, nach der Bewußtseinsart (viññānadhātu) abgetan ist, entwurzelt ist, dann gibt es kein Fußen mehr von Bewußtsein“ (Khandha-Samy. 53).

Wie alle Wirklichkeit sich verschieden auffassen läßt, weil sie kein bloßes Bild ist, sondern Wirklichkeit mit Durchmesser, mit lebendigem Leib (als Chemie ihren Bestandteilen nach, als Physik ihren Kraftvorgängen nach, als Philosophie ihren Entstehungsbedingungen nach), so lehrt der Buddha als Lehrer die Wirklichkeit in drei Arten der Auffassung (upaparikki): die Auffassung nach Bestandteilen (dhātuso), die Auffassung nach Kraftvorgängen (āyatanaso) und die Auffassung nach Entstehungsbedingungen (paticcasamuppādaso) (Khandha-Samy. 57). Vgl. auch Majjh.-Nik. 115. Sutta.

Wie man die Chemie nicht ohne weiteres auf die Physik und Philosophie übertragen kann, weil sie eine verschiedene Auffassungsart ist, so kann man die Auffassung nach Dhātus, nach Bestandteilen nicht ohne weiteres auf die Auffassung nach Āyatanas und nach dem Paticcasamuppāda übertragen. Man bedenke vorher: die Khandhas sind Gruppen, Bestandteile des Lebens; freilich nicht im Sinne rein stofflich-materieller Werte (der Unterschied zwischen Kraft und Stoff hört ja da auf, wo Stoff nicht mehr Stoff schlechthin ist, sondern Kraft in potentieller, latenter Form); die Khandhas sind Bestandteile des Lebens im Sinne von Wirkensformen, wie sie bei der betrachtenden Bestandsaufnahme sich ergeben, etwa wie bei einer brennenden Flamme die Farbschichten Rot, Gelb, Violett, Blau und zum innersten Farblos freilich Bestandteile der Flamme sind, aber nicht im Sinne stofflich-materieller Werte, sondern im Sinne von Wirkensformen, wie sie bei der betrachtenden Bestandsaufnahme sich er-

geben. Dahingegen Nāmarūpa ist ein Nidāna, das nicht dhātuso, nach Bestandteilen, sondern paticcasamuppādaso, nach Entstehungsbedingungen betrachtet sein will. Gewiß kann man die fünf Khandhas unter einem Oberbegriff zu=sammenfassen; aber dieser Oberbegriff heißt dann nicht Nāmarūpa, sondern Sakkāya (Persönlichkeit).

„Die Persönlichkeit (sakkāyam), ihr Mönche, werde ich euch zeigen, die Entstehung der Persönlichkeit, die Ver=nichtung der Persönlichkeit und den zur Vernichtung der Persönlichkeit führenden Weg. . . . Und was ist Persön=lichkeit? Die fünf Greifegruppen sind so zu bezeichnen, nämlich die Greifegruppe Form, die Greifegruppe Empfin=dung, die Greifegruppe Wahrnehmung, die Greifegruppe Begriffe und die Greifegruppe Bewußtsein" (Samy.=Nik. III, p. 159 und p. 44).

Oder: „Persönlichkeit, Persönlichkeit, Ehrwürdige heißt es! Was hat wohl der Erhabene Persönlichkeit genannt? — Diese fünf Greifegruppen, Bruder Visakha, hat der Erhabene Persönlichkeit genannt, nämlich die Greifegruppe Form usw." (Majjh.=Nik. 44, M. I, p. 299 und Samy.=Nik. IV, p. 259).

Ich habe hier die Betrachtung nach Dhātus (dhātuso) schlechthin als Betrachtung nach Khandhas bezeichnet, trotzdem ich wohl weiß, daß Dhātus und Khandhas an anderer Stelle, z. B. Samy.=Nik. I, p. 134 als gesondert auf=geführt werden.

Aber anderseits wird im Khandha=Samyutta des öfteren von den fünf Khandhas als rūpa=dhātu, vedanā=dhātu usw. gesprochen; woraus sich die Möglichkeit ergibt, von den Khandhas als Bestandteilen (dhātus) zu sprechen. In Bahudhātukasutta wird rūpadhātu neben kāmadhātu und arūpadhātu als die Dreiart der Dhātus aufgeführt und Auge und Formen usw. werden ebenso unter den Dhātus wie unter den Āyatanas aufgeführt. Es kommt auf die Betrachtungs=weise an.

Oder: „Wenn was, ihr Mönche, da ist, auf Grund wessen springt Persönlichkeitsglaube (sakkāyaditthi) auf? Wenn Form (Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, Bewußtsein) da ist, springt Persönlichkeitsglaube auf" (Samy.=Nik. III, p. 185).

Zu sagen: Viññāna ist Bestandteil des Nāmarūpa, das geht nicht an; das hieße das Nāmarūpa dhātuso betrachten, wo es doch paticcasamuppādaso betrachtet werden muß.

Ein Vergleich wird zeigen, was ich meine.

Eine bestimmte Masse Gold oder Silber mag einfach als Masse betrachtet werden. Das würde der Betrachtung der Persönlichkeit als Masse der fünf Khandhas entsprechen. Wie aber diese Masse Gold oder Silber nicht Masse schlechthin ist, sondern eine potentielle Kraft, Wirkensart, so ist auch die Masse der fünf Khandhas nicht Masse schlechthin, sondern potentielle Kraft. Aber wie ich im Falle, daß Gold oder Silber ihre Kraft entwickeln, sie nicht mehr als Masse, als Barren bezeichne, sondern als Kapital, so bezeichne ich das Leben, die Wirklichkeit in ihrer Kraftrichtung nicht mehr als Khandhas sondern als Nidānas, als das lebendige Spiel, wie es im Verhältnis von Viññāna und Nāmarūpa sich selber erlebt.

Hier ergibt sich ein weiterer Vergleich.

Die fünf Khandhas sind sozusagen das Lebenskapital, das als solches in der Selbstbetrachtung seinem Bestande nach aufgenommen wird bzw. aufgenommen werden kann. Sie bestehen aus Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffen und dem Wissen von diesem allen, dem Bewußtsein. Wie aber ein Kapital ganz und gar aus Zinssummen sich unterhält, widrigenfalls es aufgezehrt wird, so unterhält das Lebenskapital der fünf Khandhas sich aus der Zinssumme, die es als immer wieder neu aufspringendes Bewußtsein auswirft. Diese immer wieder neu sich ergebenden Zinsen, wie sie im Zusammentreffen von Auge und Formen als Sehbewußtsein, im Zusammentreffen von Ohr und Tönen als Hörbewußtsein usw. aufspringen, schlagen sich immer wieder zum Lebenskapital als Bewußtseinsnahrung und unterhalten dieses Lebenskapital, geben ihm immer wieder neue Bereicherung, Bekräftigung, auf Grund deren es immer wieder fähig wird, neue Zinsen in Form neuen Bewußtseins auszuwerfen.

Man fragt: Was ist denn nun der Unterschied zwischen Persönlichkeit (sakkāya) und Geistform (nāmarūpa)?

Ich erwidere: Tatsachenmäßig ist überhaupt kein Unterschied zwischen beiden. Das gleiche Ding, das ich einmal Persönlichkeit nenne, nenne ich ein andermal Geistform. Wie ich das gleiche Ding, das ich einmal Eingang nenne, ein andermal Ausgang nenne. Tatsachenmäßig ist beides nur Tür, es kommt auf den Zusammenhang, auf den Standpunkt, auf den Sinn an, ob man diese Tür Eingang oder Ausgang nennt. Ebenso: Tatsachenmäßig ist beides, Geistform wie Persönlichkeit, dieser Bestand an Leben, es kommt auf den Zusammenhang, den Standpunkt, den Sinn an, ob man diesen Bestand Geistform oder Persönlichkeit nennt.

Wenn ich Leben bestandteilmäßig auffasse, seinen Bestandteilen nach, formmäßig, so ist es eben die Summe der fünf Khandhas, wo dann Bewußtsein nicht einen Standpunkt außerhalb seiner bedarf, um *als* solches, begrifflich dazusein. Das ist der schwere Fehler, der stets gemacht wird, wo der Vorgang nicht erlebt, sondern nur erfahren wird. Bewußtsein ist Wirken, und Wirken schließt sich selber mit ein. Bewußtsein ist keine Tatsache, kein Bestand, sondern ein Ergebnis, ein Vorgang. Wie mein Spiegelbild keine Tatsache ist, sondern nur immer wieder neues Ergebnis des In-den-Spiegel-Hineinsehens, so ist das Bewußtsein keine Tatsache, sondern das immer wieder neue Ergebnis des Bewußtwerdens, der Vorgang der Verbewußtung. Daß Bewußtsein, damit daß es den Bestand der Persönlichkeit und dabei sich selber mit aufnimmt, nicht einen Standpunkt sich selber gegenüber einnimmt, sondern einen Vorgang der Verbewußtung vollzieht, in dem Begreifer und Begriffenes im einigen Vorgang des Begreifens zusammenfallen, das will eben erlebt werden, wobei schon der Versuch, dieses Erlebnisses begrifflich Herr zu werden, es in Begreifer und Begriffenes zerlegt und somit sich selber den Weg versperrt. Bewußtsein, das sich selber mitbegreift, ist keine Begreifbarkeit, kein Gegenstand des Begreifens; es ist aber auch keine Unbegreifbarkeit, d. h. Gegenstand des Glaubens, sondern es ist der lebendige Vorgang des Begreifens selber, der Verbewußtung, die als solche erlebt werden will, aber nur erlebt werden kann da, wo der Ichdünkel (asmimāno) nicht mehr das ganze geistige Gesichtsfeld restlos beherrscht.

Denn auch die Lehre, der Dhamma ist ja keine Tatsache, kein Bestand, sondern ein Vorgang, ein Wachstum und dementsprechend die Aufnahmefähigkeit für die Lehre auch ein Wachstumsvorgang. Mit Logik, und wäre sie scharf wie Mathematik, ist hier nichts gemacht; es will alles erlebt werden.

Das ist die Feuerprobe darauf, ob jemand das Zeug hat, dem Buddha wirklich zu folgen, ihn nachzuerleben, oder ob er sich damit begnügt, vom gesicherten Standpunkt der Begriffe ihn nur zu „behandeln", über ihn zu handeln und ihn dabei elend an die große Masse zu verhandeln.

Noch einmal: Bewußtsein ist Wirken, und ein Wirken, das sich selber nicht mit einschlösse, würde ja außerhalb seiner selber stehen, also kein Wirken mehr sein. Wo aber Bewußtsein Wirken ist, da ist das Wissen vom Wirken gleichfalls Form des Wirkens, sein innerster Sonderfall, und als Wirken in Form dieses Wissens vom Wirken ist es, daß Bewußtsein sich selber mit einschließt, und daß oben gesagt wurde: Bewußtsein verbewußtet alles, sich selber mit. Daher heißt es: „Diese vier Arten der Nahrung, ihr Mönche, gibt es, für die bestehenden Wesen zur Erhaltung, für die entstehenden zum Hochbringen. Welche vier? Stoffliche Nahrung grob und fein, Sinnesberührung (phassa) zweitens, geistiges Innewerden (manosañcetana) drittens, Bewußtsein viertens.

„Wenn, ihr Mönche, die Sucht nach stofflicher Nahrung da ist, die Freude an ihr, der Durst nach ihr da ist, so hat das Bewußtsein, das wuchernde, Fuß gefaßt (patitthitam viññānam virulham). Wenn Bewußtsein, das wuchernde, Fuß gefaßt hat, so ist das ein Neuentstehen der Geistform (nāmarūpassa avakkanti) usw.

„Wenn, ihr Mönche, Sucht nach Berührungsnahrung, nach geistiger Innewerdens-Nahrung da ist, die Freude an ihr, der Durst nach ihr da ist, so hat das Bewußtsein, das wuchernde Fuß gefaßt. Wenn Bewußtsein, das wuchernde, Fuß gefaßt hat, so ist das ein Neuentstehen der Geistform."

Und dann weiter: „Wenn, ihr Mönche, die Sucht nach Bewußtseinsnahrung da ist, die Freude an ihr, der Durst nach ihr, so hat das Bewußtsein, das wuchernde, Fuß gefaßt. Wenn

Bewußtsein, das wuchernde Fuß gefaßt hat, so ist das ein Neuentstehen der Geistform usw."

Bewußtsein verbewußtet alles, sich selber mit, nicht in einer Konfrontation mit sich selber, bei der ein Selber und Selbstiges sich unmittelbar durch sich selber beweisen würde, sondern es verbewußtet alles, sich selber mit als Wirken, das sich selber mit einschließt und damit ein Ichselber und Sichselber ausschließt.

Das muß immer wieder hervorgehoben werden, weil an ihm die ganze Frucht der Lehre hängt.

Weiter: Wenn ich das Leben seiner Entstehung nach, leistungsmäßig auffasse, so ist es Nāmarūpa, das freilich Bewußtsein mit einschließt, aber nicht bestandteilmäßig, sondern potentiell, wie das Kapital die Zinsen mit einschließt, wie der junge Baum den Samen mit einschließt, der erst später aus ihm wuchern soll, kein Lebens-B e s t a n d , sondern ein Lebens-E n t s t a n d.

Die bestandteilmäßige Summe des Lebens, d. h. die fünf Khandhas als Nāmarūpa zu begreifen, das ist standpunktmäßig falsch. Ist man im Hause, so fragt man nicht nach dem Eingang, sondern nach dem Ausgang; ist man draußen, umgekehrt. Jener Ire, der, als er zum Hause hinauswollte, seinen Wunsch in den Worten ausdrückte: "Please show me the entrance out", brauchte eine Ausdrucksweise, die nicht tatsachenmäßig falsch ist, wohl aber standpunktmäßig. Und so ist die Bezeichnung der Summe der fünf Khandhas als Nāmarūpa falsch nicht tatsachenmäßig, sondern standpunktmäßig.

Zwischen Viññāna und Nāmarūpa besteht ein Geschäft auf Gegenseitigkeit: die potentielle, latente Kraft des Nāmarūpa wird im Reiben der Sinne an ihren Entsprechungen immer wieder in lebendige Kraft Viññāna umgesetzt, und letzteres schlägt sich immer wieder nieder als latente Kraft des Nāmarūpa; letzteres ist ja nichts als in die Fessel der Form geschlagenes, verfleischtes Bewußtsein.

Wie aber ein Kapital nicht notwendig Zinsen auswerfen muß, sondern nur, wenn die entsprechenden Vorbedingungen da sind, d. h. wenn man es arbeiten läßt, so wirft auch das

Kapital Nāmarūpa nicht notwendig Zinsen aus, sondern nur, wenn es arbeitet, d. h. wenn Greifesucht da ist.

„Die fünf Gruppen (khandhā) werde ich euch zeigen und die fünf Greifegruppen (upādānakkhandhā) . . .

„Und welches sind die fünf Gruppen?

„Was es da an Form gibt, an vergangener, zukünftiger, gegenwärtiger usw. — das ist Formgruppe. Was es da an Empfindung — Wahrnehmung — Begriffen — Bewußtsein gibt, an vergangenem, zukünftigem, gegenwärtigem usw. — das ist Bewußtseinsgruppe. Das, ihr Mönche, nennt man die fünf Gruppen.

„Und was, ihr Mönche, sind die fünf Greifegruppen?

„Was an der Form — der Empfindung — der Wahrnehmung — den Begriffen — dem Bewußtsein triebhaft (sāsavam), haftig (upādānīyam) ist, das nennt man Greifegruppe Form usw." (Khandha-Samy. 48; Samy.-Nik. III, p. 47).

Wie der Same, solange er am Baum sitzt, Keimkraft nur als Möglichkeit, potentiell ist, trotzdem er selber wie der ganze Baum das Ergebnis eines keimenden Samens ist, so ist Viññāna im Verband der fünf Gruppen Keimkraft nur als Möglichkeit, trotzdem es selber, wie die übrigen vier Khandhas auch, das Ergebnis keimenden Bewußtseins (patisandhi-viññāna) ist. Und wie der Same am Baum, sobald er sein rechtes Erdreich findet, seine Keimkraft verwirklicht, so verwirklicht Viññāna, sobald es den rechten Boden im Zusammentreffen der sechs inneren und der sechs äußeren Gebiete, d. h. in der Berührung (phassa) findet, seine Keimkraft und bekräftigt damit immer wieder seine Halte, die vier Khandhas, wie die Zinsen immer wieder das Kapital bekräftigen und es damit zinsfähig erhalten.

Man spricht heute in Ceylon viel von einem Patisandhi-Viññāna. Dieses Wort stammt nicht aus dem Munde des Buddha; es findet sich, soviel ich weiß, erst bei den Kommentatoren; in den Suttas steht dafür der Ausdruck sanvattanikam-viññānam (das hinleitende Bewußtsein) (Majjh.-Nik. 106). Patisandhi-viññāna heißt das Wiederverbindende Bewußtsein. Aber dasselbe nur auf das Moment des physischen Todes zu beziehen, das heißt den Begriff zu eng fassen.

Viññāna bindet überall, da wo es aus der rein potentiellen Keimkraft in die lebendige Keimkraft übergeht, d. h. überall da, wo es Zinsen auswirft und mit diesen Zinsen sein Kapital, das Nāmarūpa bekräftigt. Patisandhi-Viññāna, Wiederverbindendes Bewußtsein, ist es überall da, wo es die in ihm ruhende Keimkraft verwirklicht.

So fasse ich zusammen:

Zu sagen: Viññāna ist ein Bestandteil des Nāmarūpa, das trifft die Sache nicht. Zu sagen: Viññāna ist kein Bestandteil von Nāmarūpa, das trifft die Sache nicht. Zu sagen: Viññāna ist und ist nicht ein Bestandteil von Nāmarūpa, das trifft die Sache nicht. Zu sagen: Viññāna ist weder noch ist es nicht ein Bestandteil von Nāmarūpa, das trifft die Sache nicht.

Somit: Was trifft dann die Sache?

Ich antworte: Ein Begriff trifft die Sache überhaupt nicht, sondern nur das lebendige Erleben, in dem es sich ja dann erleben wird, wie Viññāna immer wieder aus dem Nāmarūpa als seiner Vorbedingung aufspringt, und wie es sich immer wieder als Nāmarūpa niederschlägt, verfleischt, somit sozusagen auf einem Umweg aus sich selber aufspringt, aber, wohl gemerkt, in einer Art und Weise, die ein Ichselber und Sichselber (attā und attaniya) ausschließt.

In diesem Sinne heißt Nāmarūpa Altes Wirken (purāna-kammam). In diesem Sinne heißt es das Saatfeld (khettam), in das Viññāna als Same (bījam) eintritt („kammam khettam, viññānam bījam" Ang.-Nik., Dreierbuch).

„Altes und Neues Wirken, ihr Mönche, werde ich euch zeigen. Und was, ihr Mönche, ist Altes Wirken? Das Auge, ihr Mönche, ist Altes Wirken, das Ohr — die Nase — die Zunge — der Körper — der Geist ist Altes Wirken, als ein Ergebnis des Greifens (abhisankhatam), als ein Ergebnis zielstrebigen Denkens (abhisañcetayitam) ist das anzusehen.

„Und was, ihr Mönche, ist Neues Wirken (navakammam)? Was da, ihr Mönche, gegenwärtig an Wirken wirkt, mit dem Körper, mit der Rede, mit dem Geiste, das, ihr Mönche, nennt man Neues Wirken." (Samy.-Nik. V, p. 132.)

Wie kann man alles das erleben? Ich sage: Auf dem Wege, den der Buddha selber die sikkhā saññā, die gezüchteten Wahrnehmungen nennt (Digha-Nik. 9, Potthapāda), anders ausgedrückt: auf dem königlichen Wege der Meditation, der die ewig flackernde Triebsucht des Lebens einfängt und sie im Richten zur Ruhe bringt, zur Klarheit bringt, so daß man, wie beim stillstehenden Rad die Speichen, das entdeckte Geheimnis des Lebens vor sich sieht und erkennt: Ja, so ist es!

„Und insofern, Ananda, wird man geboren, man altert, man stirbt, man entschwindet, man taucht wieder auf, insofern besteht der Weg der Rede, der Weg des Wortes, der Weg des Erkennens, der Weg des Wissens, insofern treibt das Treiben (vattam vattati) als dieser Zustand hier, nämlich: Geistform samt Bewußtsein!" (Digha-Nik. 15.)

Wer verstanden hat, was ich oben zu zeigen versucht habe, der wird auch verstehen, was dieses „samt" (saha) hier bedeutet.

Wenn aber letzten Endes nichts da ist als dieses rastlose Treiben zwischen Nāmarūpa und Viññāna, Viññāna und Nāmarūpa, das für eine Ich-Identität, ein Seiendes in irgendeiner Form keinen Platz läßt, was meint dann der Buddha, wenn er in Udana V zu seinen Schülern sagt:

„Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes (ajātam), Ungewordenes (abhūtam), Ungeschaffenes (akatam), Unzusammengesetztes (asankhatam). Wenn, ihr Mönche, es dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungeschaffene, Unzusammengesetzte nicht gäbe, so würde ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Zusammengesetzten nicht erkennbar sein. Weil es aber, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, Unzusammengesetztes gibt, deswegen, ihr Mönche, ist ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Zusammengesetzten erkennbar. (Udāna V, 3.)

Diese Stelle wird immer wieder als Kronzeuge für die versteckte metaphysische Natur des Buddhismus angeführt, für die Tatsache, daß der Buddhismus eine Lehre sozusagen mit doppeltem Boden sei, die unter dem oberflächlichen

Boden der Anattā-Lehre den versteckten Boden eines metaphysischen Attā berge.

Aber dieser Satz kann nur dem zum stumbling-block werden, der den Buddha nicht verstanden hat. Der Buddha sagt ja nicht: „Es gibt ein Ständiges (nicca), Dauerndes (dhuva), Ewiges (sassata), Unveränderliches (aviparināma-dhamma), das, ewig gleich also verharren wird (sassatisamam tath' eva thassati)". Von all diesem sagt er ausdrücklich, daß es ein derartiges Etwas nicht gibt!

„Da nun aber ein Selbst und ein Selbstiges in Wahrheit und Wirklichkeit nicht erreichbar ist (attani ca attaniye ca saccato thetato anupalabbhamāne), ist dann nicht dieser Glaubensstandpunkt: Das ist die Welt, das ist das Selbst, das werde ich sein, unvergänglich, dauernd, ewig, unveränderlich, ewig gleich werde ich so bestehen — ist das nicht, ihr Mönche, ganz und gar Torensache?" (Majjh.-Nik. I, p. 138.)

Und weiter: „Wenn was da ist, auf Grund wessen, in Abhängigkeit wovon springt dieser Glaube auf: ‚Das ist das Selbst, das ist die Welt; das werde ich nachher sein, unvergänglich, dauernd, ewig, unveränderlich?' — Wenn die Form da ist, auf Grund der Form, in Abhängigkeit von der Form springt dieser Glaube auf. Wenn die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffe, das Bewußtsein da ist, springt dieser Glaube auf, usw." (Samy.-Nik. III, p. 182).

Der Buddha sagt nur: Es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, Unzusammengesetztes. Was dieses Unzusammengesetzte ist, darüber brauchen wir keine leeren Spekulationen zu machen, der Buddha sagt es selber, wie er ja auch selber sagt, was Nibbana ist:

„Das Unzusammengesetzte (asankhatam), ihr Mönche, werde ich euch zeigen und den zum Unzusammengesetzten führenden Weg.

„Und was, ihr Mönche, ist das Unzusammengesetzte? Was da, ihr Mönche, das Aufhören von Lust (rāgakkhayo), das Aufhören von Haß (dosakkhayo), das Aufhören von Wahn (mohakkhayo) ist, das, ihr Mönche, nennt man das Unzusammengesetzte.

„Und was, ihr Mönche, ist der Weg, der zum Unzusammengesetzten führt? Die Einsicht in den Körper (kāyagata-

sati), das ihr Mönche nennt man den Weg, der zum Unzusammengesetzten führt" (Samy.-Nik. IV, p. 359).

Dementsprechend heißt es: „Nibbana, Nibbana heißt es! Was ist wohl Nibbana? Was da das Aufhören von Lust, das Aufhören von Haß, das Aufhören von Wahn ist, das nennt man Nibbana" (Samy.-Nik. IV, p. 251 und 261). Und weiter: „Das Todlose (amata) werde ich euch zeigen und den zum Todlosen führenden Weg. Und was, ihr Mönche, ist das Todlose? Das Aufhören von Lust, das Aufhören von Haß, das Aufhören von Wahn, das nennt man das Todlose" (Samy.-Nik. IV, p. 370).

Und weshalb ist das Aufhören von Lust, von Haß, von Wahn das Unzusammengesetzte?

Weil alles Lassen, alles Aufhören einheitlich in sich ist, einerlei welches die Gegenstände sind, denen gegenüber es sich verwirklicht. Wie alle Sprachen, einerlei welcher Art sie sein mögen, im Schweigen zu einer Einheit werden, so werden alle Betätigungen, alle Sankhāras im Lassen, im Aufhören zu einer Einheit, die nicht mehr zusammengesetzt ist, weil sie nicht durch Berührung entstanden (phassa-paccayā) ist, im Zusammenfall von Innen und Außen, inneren und äußeren Āyatanas geboren, geworden, geschaffen ist, sondern weil sie gerade in dem Aufhören dieses phassa-paccayā besteht.

Es gibt ein Unzusammengesetztes: das Aufhören dieses immer wieder neuen Zusammensetzens aus den Vorbedingungen (visankhāragatam cittam, Dhammap. 154). Es gibt ein Ungeschaffenes: das Aufhören des immer wieder neuen Schaffens aus den Vorbedingungen! Es gibt ein Ungewordenes: das Aufhören des immer wieder neuen Werdens aus den Vorbedingungen! Es gibt ein Ungeborenes: das Aufhören des immer wieder neuen Gebärens aus den Vorbedingungen!

Alles was da ist, ausnahmslos ist das Ergebnis eines Zusammenfalls, wie er bei der Ernährung sich vollzieht, und Ernährung selber ist — sankhāra, Zusammensetzung. Nicht-Sankhāra gibt es nur e i n e s : das Aufhören dieses Zusammensetzens, das große Nichtmehr.

„Das endgültige Ende (parāyana), ihr Mönche, werde ich euch zeigen und den zum endgültigen Ende führenden Weg. Und was ist das endgültige Ende? Was da, ihr Mönche, das Aufhören von Lust, das Aufhören von Haß, das Aufhören von Wahn ist, das nennt man das endgültige Ende.

„Und was, ihr Mönche, ist der zum endgültigen Ende führende Weg? Die Einsicht in den Körper, das, ihr Mönche, nennt man den zum endgültigen Ende führenden Weg" (Samy.-Nik. IV, p. 373).

Das ist das große Nichtmehr, das sich als solches dadurch erweist, daß sich nichts mehr über dasselbe aussagen läßt. Ein Nichtmehr, über das sich etwas aussagen läßt, das ist kein endgültiges, wirkliches Nichtmehr; das ist ein Nichtmehr, mit dem die Begriffe spielen, und das sich gleich einem verdeckten Korb von Hand zu Hand weitergeben läßt — sei es als ewiges Sein, sei es als ewige Vernichtung.

Das Nichtmehr, das der Buddha lehrt, ist kein Ewiges Sein (als eine Fiktion des Glaubens), es ist keine Ewige Vernichtung (als eine Hypothese der Wissenschaft). Es ist das Nichtmehr-Begreifen, das Aufhören alles Begreifens und damit Aufhören selber, das Erlebnis des Aufhörens.

Denn das muß man ja wissen, daß der Mensch seinem Wesen nach weder Geist ist noch Materie, weder Seele noch Leib, weder Kraft noch Stoff, sondern daß er seinem Wesen nach B e g r e i f e n ist, Greifen im geist-körperlichen Sinn. Greifen kann aufhören.

Drei Arten von Anfangslosigkeit gibt es: die absolute Anfangslosigkeit des Glaubens, eine Fiktion, die relative Anfangslosigkeit der Wissenschaft, eine Hypothese, und die reflexive Anfangslosigkeit des Nichtwissens — ein Erlebnis! Und worin sich erlebend? In diesem Erlebnis des Aufhörens! Aufhörens wessen? Des Aufhörens von Lust, des Aufhörens von Haß, des Aufhörens von Wahn; im Aufhören der Triebe (āsavā), im Aufhören des Leidens!

So bleibt ein leidfreies Dasein zurück? Freilich bleibt ein leidfreies Dasein zurück. Nibbana ist ja das Erlebnis der Leidfreiheit, und „Zu welchem Zweck verkündet der Erhabene die Lehre? — Zum Zweck der Leidensdurchschauung verkündet er die Lehre" (Samy.-Nik. IV, p. 51). Und:

Yam Buddho bhāsatī vācam
khemam nibbānapattiyā
dukkhass' antakiriyāya
sā ve vācānam uttamā.

(Das Wort, was der Erwachte spricht,
Das sichere, das Verlöschen bringt,
Das allem Leid ein Ende schafft,
Das, wahrlich, ist das beste Wort.)

(Sutta-Nipāta 454.)

Aber dieses leidfreie Dasein, das ist das Dasein der Flamme, die kein Oel mehr nimmt, und die dem Aufhören, dem Verlöschen zubrennt.

Das Zuruhekommen aller Sankhāras, das Entsagen aller Behaftungen, Durstversiegung, Aufhören, Verlöschen.

Wo von Anfangslosigkeit her eine Lebensflamme gebrannt hatte, sich selber unterhaltend in Abhängigkeit von Nichtwissen und Durst, da brennt sie eben nicht mehr, und dieses Nichtmehr erlebt sich schon bei Lebzeiten als das Aufhören der Triebe.

Dieses Nichtmehr Ewiges Sein zu nennen, das paßt nicht; das Nichtmehr einer verloschenen Flamme ist keine Ewigkeit. Dieses Nichtmehr Ewige Vernichtung zu nennen, das paßt nicht; denn die Flamme ist nicht ausgelöscht worden (blown out), sondern ist verloschen im Nichtmehraufnehmen von Nahrung. Es ist das Nichtmehr, demgegenüber der Begriff versagt, nicht weil es eine Unbegreifbarkeit ist und eine Unbegreifbarkeit birgt, sondern weil es das Aufhören alles Begreifens selber ist.

Wer aber meint, daß er diesem Nichtmehr mit den Begriffen als solchem beikommen kann, sei es mit dem Begriff der Begreifbarkeit, sei es mit dem Begriff der Unbegreifbarkeit, der soll wissen, daß das alles etwas ist, das im Zusammenfall von Begriff und Gegenstand entstanden ist, durch Berührung entstanden (phassapaccayā), ein Sankhatam, ein Zusammengesetztes, einerlei ob man es begreift als Ewiges Sein oder als Ewige Vernichtung. Es ist ein Zusammengesetztes (abhisankhatam), es ist ein Zusammengedachtes (abhisañcetayitam).

„Es gibt aber ein Aufhören der Gestaltungen, und indem er erkennt: ‚Ja, das gibt es!' erschaut der Vollendete das Entrinnen hieraus und löst sich davon los. Der Vollendete aber, ihr Mönche, hat diesen unvergleichlichen, besten Friedenspfad von Grund aus erkannt, nämlich der sechs Sinnesberührungen Entstehen und Vergehen, Lust und Leid und Entrinnen und das haftlose Befreitsein in wirklichkeitsgemäßem Erkennen." (Majjh.-Nik. 102.)

Verehrung ihm, dem Lehrer!

UNTERSCHIEDLICHKEIT

Da erkenne ich, Ananda, einen Menschen, mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen bestehen sowohl gute Eigenschaften wie ungute Eigenschaften. Nach einiger Zeit erkenne ich dann, mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die guten Eigenschaften geschwunden, die unguten Eigenschaften sind sichtbar geworden, aber die Wurzel des Guten ist bei ihm nicht abgeschnitten, aus diesem Guten wird bei ihm Gutes zum Vorschein kommen. So wird dieser Mensch künftighin nicht Schaden nehmen. Gleich als wenn, Ananda, Samenkörner unversehrt, unverfault, von Wind und Hitze ungeschädigt, frisch, gut gezogen auf wohlzubereitetes Land hingestreut würden, würdest du da wohl wissen, Ananda: diese Samen kommen zum Wachsen, zum Mehren, zum Gedeihen? — Ja, o Herr! — Ebenso auch, Ananda, erkenne ich da einen Menschen mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen bestehen gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich dann nach einiger Zeit, mit dem Denken sein Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die guten Eigenschaften geschwunden, die unguten Eigenschaften sichtbar geworden, aber die Wurzel des Guten ist bei ihm nicht abgeschnitten. Aus diesem Guten wird bei ihm Gutes in die Erscheinung treten. So wird dieser Mensch künftighin nicht Schaden nehmen.

Und weiter, Ananda, erkenne ich da einen Menschen mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem

Menschen bestehen gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich nach einiger Zeit mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die unguten Eigenschaften geschwunden, die guten Eigenschaften sichtbar geworden, aber die Wurzel des Unguten ist bei ihm nicht abgeschnitten, aus diesem Unguten wird ihm Ungutes in die Erscheinung treten; so wird dieser Mensch in Zukunft Schaden nehmen. Gleich als wenn, Ananda, Samenkörner unverdorben, unverfault, von Wind und Sonne ungeschädigt, frisch, gut gezogen, auf gemeinen Stein geworfen würden, würdest du dann wohl wissen, Ananda: Diese Samen werden nicht zum Wachsen, zum Reifen, zum Gedeihen kommen? — Ja, o Herr! — Ebenso auch, Ananda, erkenne ich da einen Menschen mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen bestehen gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich dann nach einiger Zeit mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die unguten Eigenschaften geschwunden, die guten Eigenschaften sichtbar geworden, aber die Wurzel des Unguten ist bei ihm nicht abgeschnitten; aus diesem Unguten wird bei ihm Ungutes in die Erscheinung treten. So wird dieser Mensch in Zukunft Schaden nehmen.

Und weiter, Ananda, erkenne ich da einen Menschen mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen bestehen gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich dann nach einiger Zeit mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Nicht gibt es bei diesem Menschen an guter Eigenschaft auch nur so viel, daß man mit der Spitze einer Nadel hindurchkönnte, begabt ist dieser Mensch mit einzig schwarzen, unguten Eigenschaften. Beim Zerfall des Körpers nach dem Tode wird er in niederer Welt, auf unglücklicher Fährte, in höllischer Welt wieder auftauchen. Gleich als wenn, Ananda, Samenkörner verdorben, faul, von Wind und Hitze versehrt auf guten Boden in wohlzubereitetes Erdreich geworfen würden, würdest du dann wohl wissen, Ananda: Diese Samenkörner werden nicht zum Reifen, zur Entwicklung kommen? — Ja, o Herr. — Ebenso auch, Ananda, erkenne ich da einen Menschen im

Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen bestehen gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich dann nach einiger Zeit mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Nicht gibt es bei diesem Menschen an guter Eigenschaft so viel, daß man mit der Spitze einer Nadel hindurchkönnte. Begabt ist dieser Mensch mit einzig schwarzen, unguten Eigenschaften. Beim Zerfall des Körpers nach dem Tode wird er in gesunkenem Zustand, auf übler Fährte, in höllischer Welt wieder auftauchen. Und so, Ananda, wird beim Tathāgata ein Menschenwesen erkannt mit dem Denken das Denken umgreifend. Und so, Ananda, wird beim Tathāgata des Menschen Anlage sehend erkannt, mit dem Denken das Denken umgreifend. Und so, Ananda, wird beim Tathāgata das Hochkommen künftiger Eigenschaften erkannt, mit dem Denken das Denken umgreifend.

Auf diese Worte sprach der ehrwürdige Ananda zum Erhabenen so: Kann man nun wohl, o Herr, andere diesen drei Menschen entsprechende Menschen zeigen? — Man kann es, Ananda! — Der Erhabene sprach so: Da erkenne ich, Ananda, einen Menschen im Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen gibt es gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich nach einiger Zeit im Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die guten Eigenschaften geschwunden, die unguten Eigenschaften sichtbar geworden. Es ist bei ihm die Wurzel des Guten nicht abgeschnitten; sie geht aber ganz und gar zugrunde. Dieser Mensch wird in Zukunft Schaden nehmen. Gleich als wenn, Ananda, glühende Kohlen, durch und durch brennend, durch und durch leuchtend, auf gewöhnlichen Stein geworfen würden. Würdest du dann wohl wissen, Ananda: diese Kohlen werden nicht zum Wachsen, zum Umsichgreifen, zur Entwicklung kommen? — Ja, o Herr. — Gleich als wenn, Ananda, zur Abendzeit die Sonne untergeht, würdest du dann wohl wissen, Ananda: das Licht wird verschwinden, die Dunkelheit wird sich zeigen? — Ja, o Herr. — Ebenso auch, Ananda, erkenne ich da einen Menschen mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen gibt es gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich dann nach einiger

Zeit mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die guten Eigenschaften geschwunden, die unguten Eigenschaften sichtbar geworden. Es ist bei ihm die Wurzel des Guten nicht abgeschnitten, sie geht aber ganz und gar zugrunde. Dieser Mensch wird in Zukunft Schaden nehmen.

Und weiter, Ananda, erkenne ich einen Menschen mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen gibt es gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich dann nach einiger Zeit, mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die unguten Eigenschaften geschwunden, die guten Eigenschaften sichtbar geworden. Es ist bei ihm die Wurzel des Unguten nicht abgeschnitten, sie geht aber ganz und gar zugrunde. So wird dieser Mensch in Zukunft nicht Schaden nehmen. Gleich als wenn da, Ananda, glühende Kohlen, durch und durch brennend, durch und durch leuchtend geworden, auf einen trockenen Haufen Gras oder Reisig geworfen würden. Würdest du dann wohl wissen, Ananda: diese Kohlen gehen dem Wachsen, dem Umsichgreifen, der Entwicklung zu? — Ja, o Herr! — Gleich als wenn, Ananda, nach der Nacht zur Morgenzeit, die Sonne aufginge, würdest du dann wohl wissen, Ananda: die Dunkelheit wird verschwinden, das Licht wird sichtbar werden? — Ja, o Herr. — Ebenso, Ananda, erkenne ich da einen Menschen, mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen gibt es gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich nach einiger Zeit, mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen sind die unguten Dinge geschwunden, die guten Dinge sichtbar geworden. Es ist bei ihm die Wurzel des Unguten nicht abgeschnitten, aber sie geht ganz und gar zugrunde. So wird dieser Mensch in Zukunft nicht Schaden nehmen.

Und weiter, Ananda, erkenne ich, mit dem Denken das Denken umgreifend, einen Menschen so: Bei diesem Menschen gibt es gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich dann nach einiger Zeit, mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Nicht gibt es bei diesem Menschen an unguter Eigenschaft auch nur so viel, daß man

mit der Spitze einer Nadel hindurchkönnte. Begabt ist dieser Mensch mit einzig guten, tadelfreien Eigenschaften; noch in diesem Dasein wird er zum endgültigen Verlöschen kommen. Gleich als wenn, Ananda, kalte Kohlen, verloschene auf einen Haufen von dürrem Gras oder Reisig geworfen würden. Würdest du dann wohl, Ananda, wissen: diese Kohlen werden nicht zum Wachsen, zum Umsichgreifen, zur Entwicklung kommen? — Ja, o Herr. — Ebenso, Ananda, erkenne ich da einen Menschen mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Bei diesem Menschen gibt es gute Eigenschaften und ungute Eigenschaften. Den erkenne ich nach einiger Zeit mit dem Denken das Denken umgreifend, so: Nicht gibt es bei diesem Menschen von unguter Eigenschaft auch nur so viel, daß man mit der Spitze einer Nadel hindurchkönnte; begabt ist dieser Mensch mit einzig guten, tadelfreien Eigenschaften. Noch in eben diesem Dasein wird er zum endgültigen Verlöschen kommen. Ebenso auch, Ananda, wird beim Tathāgata ein Menschenwesen erkannt, mit dem Denken das Denken umgreifend. Ebenso auch, Ananda, wird beim Tathāgata des Wesens Anlage sehend erkannt, mit dem Denken das Denken umgreifend. Ebenso auch, Ananda, wird beim Tathāgata das Hochkommen künftiger Eigenschaften erkannt, mit dem Denken das Denken umgreifend.

So, Ananda, nimmt von den ersten drei Menschen der eine der drei keinen Schaden. Der eine nimmt Schaden, der eine geht zur Hölle. So, Ananda, nimmt von diesen drei letzteren Menschen der eine der drei keinen Schaden, der eine nimmt Schaden, der eine kommt zum endgültigen Verlöschen.

Ang.-Nik. III, S. 404 ff.

UPOSATHA 16. 2. 27.

Vorgelesen wird das Jataka vom Spuren-kundigen Brahmanen mit dem Spruch: „Schutz ward zur Gefahr."

Schutz ward zur Gefahr! Wenn man ein modernes Beispiel für diesen Satz geben wollte, so würde man am besten den Blitzableiter anführen.

Der Blitzableiter ist Schutz bei Gewitter, aber nur, solange er ganz und unversehrt ist. Er wird zur größten Gefahr, zum Blitzanleiter, wenn er defekt ist.

Hinten in der Türkei lebte einst ein Pascha, der hatte von den Erfindungen der Franken gehört, freilich ohne etwas von ihnen zu halten. Unter anderem hatte er auch vom Blitzableiter gehört. Er dachte: „Das ist eine gute Gelegenheit, um den Wert dieser modernen Erfindungen auf die Probe zu stellen."

So ließ er sich für sein Pulvermagazin einen Blitzableiter kommen. Als der nun angemacht wurde, da erwies er sich als zu kurz. Unten über der Erde fehlte ein kleines Endchen. Der Pascha aber dachte: „Was wird es auf das kleine Endchen ankommen. Ist diese Teufelserfindung gut, so wird sie auch ohne das kleine Endchen gut sein." So ließ er es dabei bewenden, und beim nächsten Gewitter flog sein Pulvermagazin in die Luft.

Welche Nutzanwendung kann man hiervon auf den Buddhismus machen?

So ist der Buddha und seine Lehre sozusagen der Blitzableiter, der die alles ansaugende Kraft des Weltalls, des Samsara ableitet und mich als ein Weltsystem für sich innerhalb des Weltganzen zeigt und mir damit gleichzeitig die Möglichkeit zeigt, aus diesem Weltganzen auszuscheiden, zu entrinnen. Essen tut jeder für sich; als Esser bin ich ein Weltsystem für mich, und gemeinsam mit dem Ganzen ist mir nur der Futtertrog, aus dem alles ißt.

Hier heißt es: Ganz oder gar nicht! Der Buddha selber warnt vor halber Deutung und Nutzanwendung seiner Lehre. Er vergleicht die falsch gedeutete Lehre dem Menschen, der die Schlange beim Schwanz oder das Messer bei der Schneide greift, und der davon nichts hat als Schädigung, ja Tod!

Wie ist nun der Buddha und seine Lehre ein vollständiger, heiler Blitzableiter, der als solcher Heil bringt, und wie ist er ein unvollständiger, nicht heiler Blitzableiter, der als solcher Unheil bringt?

Wirklichkeit ist da! Wirklichkeit ist alles, und außer ihr gibt es nur noch e i n s : das Wissen von ihr. Ein Kopf, der

außer Wirklichkeit und dem Wissen von ihr etwas in der Welt sieht und anerkennt, der ist voreingenommen.

Auf mich als ein Teil der Wirklichkeit übertragen heißt das: Ich bin da als, wie Kant sagt, empirisches Ich und außerdem als das Wissen von diesem empirischen Ich.

Nun mag es wohl sein, daß einer sein empirisches Ich, d. h. das was er an sich selber als Ich erkennt, seine Form, seine Empfindung, seine Wahrnehmung, seine Begriffe, sein Bewußtsein, d. h. das, was der Buddha die fünf Greifegruppen nennt, als das erkennt, als was der Buddha sie lehrt: als vergänglich, leidvoll, nichtselbst (anicca, dukkha, anattā). Aber damit wird er noch kein Buddhist. Damit h a t er nur den Buddhismus als einen begrifflich verarbeiteten Wert. Es kommt darauf an, daß das letzte scheinbar so kleine Endchen, das, auf Grund dessen das Wissen von diesem allen sich vollzieht, das Ich, soweit es nicht-empirisch ist und dem unter Wasser befindlichen Lotusstengel gleicht, auf dem die ganze Blume mit den Mannigfaltigkeiten ihrer Farben sich schaukelt, gleichfalls in Ernährung, in Greifen und damit in Aufhörbarkeit umgesetzt wird. So lange das nicht der Fall ist, bleibt es letzten Endes gleichgültig, ob ich das sogenannte empirische Ich so oder so deute, ob ich es als Seele-begabt wie der Glaube, ob ich es als bloß physisches Gefälle wie die Wissenschaft, oder ob ich es als einen Greifevorgang ansehe wie der Buddhismus.

Alles kommt darauf an, was dieses Erkenntnisvermögen ist? Was dieser rein geistige Stengel ist, auf dem die Blume des empirischen Ich sich schaukelt? So lange diese Frage nicht entschieden ist, da ist der Blitzableiter, den der Buddha gibt, nicht vollständig, er ist nicht heil und mag das Unheil bringen, daß er zum Blitzanleiter wird, damit daß er, anstatt mich aus dem Weltganzen zu lösen, indem er mir die Lösbarkeit zeigt, im Gegenteil mich dem Ganzen, dem ich bisher unbewußt angehört habe, bewußt verkettet.

Und das geschieht, wenn einer aus diesem Erkenntnisvermögen, aus diesem nicht-empirischen Stengel, aus dem das Wissen vom Ich als Greifevorgang hervorgeht, ein überempirisches Ich macht, das als solches als Sein an sich (attā) Lebensnotwendigkeit in sich trägt. Damit erfüllt sich dann

die Tragik, daß einer die Lehre vom Vergänglich-Leidvoll-Nichtselbst, von der Aufhörbarkeit für immer, vom Loslassen benutzt, um sich um so inniger zu binden — kurz: für ihn wird der Blitzableiter, den der Buddha zeigt, zum Blitzanleiter. Er faßt die Schlange beim Schwanz, das Messer bei der Schneide und fügt sich selber tödlichen Schaden zu. Der Schutz ward zur Gefahr!

Ein Buddhismus, den ich nur als Begriffenes habe, und den ich nur benutze, um eine logische Schlußfolgerung daraus zu ziehen, derart daß ich sage: Alles an mir restlos ist vergänglich, leidvoll, nichtselbst; folglich muß das, in Abhängigkeit von dem ich dieses erkenne, etwas sein, das außerhalb dieses Vergänglich, Leidvoll, Nichtselbst steht als ein Unvergänglich, Freudvoll, Selbst (attā) — ich sage: ein derartiger Buddhismus, der von Gnaden einer logischen Schlußfolgerung sein Leben fristet, das ist kein wirklicher Buddhismus, das ist ein Buddhismus, der einem Licht gleicht, das nicht selber leuchtet, sondern nur von Gnaden einer logischen Schlußfolgerung als solches da ist, indem man sagt: „Dunkelheit ist da, folglich muß Licht da sein als der mit der Dunkelheit gegebene Gegensatz".

Wie ein wirkliches Licht keines logischen Beweises bedarf, sondern sich durch sich selbst beweist, so bedarf der wirkliche Buddhismus keines logischen Beweises, sondern beweist sich durch sich selber. Und er beweist sich durch sich selber, dadurch daß er da, wo ich ihn habe, er auch mich hat.

Was bedeutet das? Das bedeutet, daß dieser Erkenntnisakt, der mir das sogenannte empirische Ich als vergänglich, leidvoll, nichtselbst, d. h. als einen Greifevorgang, einen Ernährungsvorgang zeigt, nicht etwas bleibt, das außerhalb dieses Vergänglich, Leidvoll, Nichtselbst stehen bleibt als sein Gegensatz, sondern das selber zu einem Greifen, zu einem Ernährungsvorgang wird, ebenso wie der unsichtbare Lotusstengel unter Wasser, auf dem die sichtbare Blume schaukelt, nicht etwas außerhalb des ganzen Gewächses Stehendes ist, sondern selber ein Wachstumsvorgang ist, verschieden von dem übrigen nur in der Wachstumsphase. Eben so ist dieses nichtempirische Erkenntnisvermögen, vermöge dessen ich mich selber als Ernährungsvorgang erkenne, nicht

etwas, das außerhalb des Ernährungsvorganges steht, als ein überempirisches, ewiges Selbst (attā), sondern es ist gleichfalls Ernährungsvorgang, verschieden von dem empirischen Ich nur in der Wachstumsphase und unterscheidet sich von jenem andern, dem empirischen Ich nur dadurch, daß dieses letztere Erfahrung, jenes andere aber unmittelbares Erlebnis wird.

Alles an mir, Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, Bewußtsein ist vergänglich, leidvoll, nichtselbst, d. h. ein bloßer Greife-, ein Ernährungsvorgang, und das geistige Vermögen, in Abhängigkeit von dem ich dieses alles erkenne, das steht nicht außerhalb alles Ernährungsgemäßen als ein wesenhaft Verschiedenes, sondern ist selber ein Ernährungsvorgang, wie die Wissenschaft sagt: ein Sonderfall der Ernährung. Ernährung ist letzten Endes ein In-Beziehung-Treten, und bei diesem geistigen Vermögen, mich selber als Ernährungsvorgang zu erkennen, handelt es sich um jenen Sonderfall der Ernährung, in dem ich zu mir selber in Beziehung trete; ein Vorgang, von dem ohne weiteres klar ist, daß er nie empirisch-erfahrungsgemäß zugänglich werden kann, sondern erlebt werden muß, und als solcher die Richtigkeit des Erlebens nicht aus Logismen und Schlußfolgerungen zu erweisen braucht, sondern sie im Erlebnis selber trägt. Und zu diesem Erlebnis komme ich nicht durch tiefsinnige Schlußfolgerungen und daraus gezogene Beweise, sondern durch Vertrauen und geduldiges Ruhenlassen des Denkens. Nur so ist ja geistiges Wachstum möglich.

In der christlichen Bibel, in den Büchern Salomonis wird die Geschichte erzählt von den beiden Weibern, die sich um ein Kind stritten und beide Mutterschaft behaupteten. Auch das salomonische Urteil ist bekannt. Als Salomo entscheidet: „So zerschneidet das Kind und gebt jedem Weib eine Hälfte", sagt die eine: „Ja, so soll es sein!" Die andere entsagt, weil ihr das Leben des Kindes über alles geht.

Der weise Salomo schlußfolgert daraus: „Die, die verzichtet, m u ß die rechte Mutter sein!" Ich sage: Alle Logik und Schlußfolgerung entscheiden hier nicht. Die, die freiwillig verzichtet, mag die rechte Mutter gewesen sein, sie mag es auch nicht gewesen sein, aber durch ihr Verzichten

wird sie es, einerlei ob sie es vorher war oder nicht. Von ihr gilt der Satz: Sie hat nicht nur das Kind, das Kind hat auch sie!

Ebenso geht es beim Buddhismus. Ich muß nicht nur ihn haben, als eine bloß erlernte Lehre, sondern er muß mich haben. Und das vollzieht sich dadurch, daß das Erkenntnisvermögen, auf Grund dessen ich dieses alles erkenne, sich selber als einen Greifevorgang erlebt. Denn das ist das Wesen des Ernährungsvorganges, daß er das Wissen von sich nicht von der Ernährung ausschließt als ein außerhalb ihrer, höher Stehendes, sondern daß er dieses Wissen mit einschließt, als Sonderfall der Ernährung: Ernährung als Erlebnis.

Hat sich aber dieses Erlebnis vollzogen, so geht es nicht mehr um die Inhalte dessen, was man begreift, sondern hinfort geht es nur noch um das Aufhören des Begreifens überhaupt.

Ich gebe ein anderes Beispiel.

Achten Sie auf Ihren Gang! In ihm liegt, wenn Sie sehen können, die volle Tragik des Menschenlebens. Achten Sie darauf! Um sich mit einem Fuß vom Erdboden zu lösen, muß man sich mit dem andern um so fester auf den Boden stützen. So mag es auch wohl sein, daß die Buddhalehre, der Ariyadhamma von einem Geist dahin gemißbraucht wird, daß er ihm dazu dient, sich mit einer Seite seines Ich, dem sogenannten empirischen Ich vom Ganzen, von der Welt zu lösen, nur um sich mit der andern Seite, der nichtempirischen um so fester darin zu verankern. Für solche Geister wird der Buddhismus der Blitzanleiter, der ihm unermeßliches Unheil zuleitet, nicht weil die Lehre schlecht ist, sondern weil sie falsch verstanden und falsch angewandt ist. Schutz ward zur Gefahr! Und hier gilt das bekannte Wort des römischen Schriftstellers Tacitus: Abusus optimi pessimum, d. h. das Schlechteste ist der Mißbrauch des Guten!

Diese Geister begreifen nicht, daß es beim Buddhismus gar nicht darauf ankommt, ihn begrifflich zu bekräftigen oder zu entkräften, je nachdem, sondern darauf, mit Begreifversuchen überhaupt aufzuhören, ebenso wie es dem müden Wanderer nicht darauf ankommt, sein Gehen in Form

logischer Notwendigkeit zu begreifen, sondern mit Gehen überhaupt aufzuhören.

„Was gehe ich überhaupt! Warum stehe ich nicht? Was stehe ich überhaupt, warum setze ich mich nicht? Was setze ich mich überhaupt! Warum lege ich mich nicht? Und so sind bei solchem Menschen alle groben Bewegungen zum Stillstand, zum Eingehen gekommen".

Nicht darauf kommt es an, Leben mit logischer Notwendigkeit als dieses oder jenes zu begreifen, sei es als Sein, sei es als Nichtsein, sei es als Werden, sondern auf das Aufhören des Begreifens überhaupt kommt es an. Denn was ich auch begreifen mag, als was ich es begreifen mag, es ist alles Greifsucht, Nahrungssucht, Hunger, Nichtwissen.

Ein solcher, der den Buddhismus so hat, der merkt es ja dann auch, daß der Buddhismus ihn hat. Und er merkt es daran, daß er ihn ausleben muß, gleichgültig ob er es leicht und freudig tut oder unter Kämpfen und Qualen, unter geheimem Jammer und Tränen, als eine schwere Last; ebenso wie eine Mutter, wenn sie einmal empfangen hat, das Kind unter ihrem Herzen austragen muß, gleichgültig ob sie es leicht und freudig tut oder unter Kämpfen und Qualen, als schwere Last. Denn auch hier gilt ja das Wort: Sie hat das Kind und das Kind hat sie.

Eine solche Mutter mag freilich wohl mal die Frucht unter ihrem Herzen aus diesem oder jenem Grund von sich treiben. In solchem Falle mögen die bürgerlichen Gesetze eingreifen oder sie mögen es nicht. Der Buddhist aber, der das Kind unter seinem Herzen, die Lehre von sich treiben wollte, der würde jenem unerbittlichen Gesetz verfallen, jenem Gesetz der Wirklichkeit, das Lohn und Strafe in sich selber, im eigenen Wirken trägt. Wirklichkeit läßt sich nicht spotten wie der weltliche Staat, sie leitet auch nicht ihre Gesetze von einer göttlichen Instanz her — sie ist sich selber Gesetz, und sie bleibt es, so lange auch nur ein Hauch von ihr übrigbleibt.

Man spricht heute viel von der Tragik des Lebens. Ich sage: diese Tragik gibt es! Aber sie ist nicht das, was man gemeinhin darunter versteht: daß einer vom König zum Bettler wird oder umgekehrt vom Bettler zum König; daß

einer eine Liebe gewinnt oder eine Liebe verliert oder ähnliches, was die Menschen so nennen. Tragik gibt es nur e i n e: Wenn einen Menschen das Schicksal trifft, von der Wahrheit ergriffen, von ihr besessen zu werden und er nun dem Schicksal verfällt, mit ihr zu ringen, bis daß alles erfüllt ist. Bis getan ist, was zu tun war!

UPOSATHA APRIL 1927

Was ist geschehen, seit der Buddhismus in das geistige Leben der Menschheit eingetreten ist?

Vor allem muß man wissen: Buddhismus ist keine einmalige, sondern eine sich wiederholende, eine Art periodischer Erscheinung. Immer wenn ein gewisser Reifezustand da ist, bricht ein neues Buddhatum hervor, wie irgendein seltenes Gewächs hervorbricht, wenn der nötige Reifezustand da ist. Zahllose Buddhas gibt es vor diesem Buddha Gotama, und alle erscheinen sie im heiligen indischen Mittelland, alle unter den gleichen äußeren Erscheinungen und Umständen, und alle künden sie die gleiche Lehre.

Was gibt dem indischen Mittellande dieses Vorrecht? An diesem Land hängt die Gabe der Nachdenklichkeit, hier herrscht die Anlage zur Religiosität als ewiges Erbgut.

Das Volk der Indier war nicht von jeher das, als was die Zeiten des Buddha es zeigen. Als lebensfrohes kriegerisches Volk vom Hochland von Iran ausgezogen, war es in die indische Tiefebene hinabgestiegen, zuerst in das Fünfstromland des Indus im Westen, dann allmählich ostwärts vordringend in das heilige Mittelland, das Land zwischen Ganga und Djamuna. Erst hier in dieser neuen indischen Welt, die, abgeschlossen durch die höchsten Gebirge der Erde eine Welt für sich bildet, entwickelte sich in ihm jene Anlage zum Denken und Sinnen, jene Neigung zur Religiosität, die es fähig machte, den Buddha aus sich hervorgehen zu lassen.

Die Zeiten des Buddha zeigen uns dieses eigenartige Volk völlig aufgegangen in seiner Religiosität. Eine in diesem Umfang einzigartige religiöse Durchdrungenheit beherrschte das ganze Leben dieses Volkes. Bei ihm war die Religiosität nicht

nur die Sonntagsbeigabe, sondern sie war der alles entscheidende Faktor. Das ganze tägliche Leben war durchduftet von religiösen Beziehungen. Dieses Leben hier, sinn- und bedeutungslos an sich, erhält Sinn und Bedeutung erst vom Jenseits aus. Das ist der tiefe Unterschied zwischen indischer und westlicher Religiosität: Dieses Jenseits war hier kein Absolutes, von allem Zusammenhang mit dieser Welt Losgelöstes, das sich somit letzten Endes an seiner eigenen Absolutheit genug sein lassen muß, sondern eine Kraft, die in diese Wirklichkeit hineinragte und in lebendiger Beziehung zu ihr stand.

Drei Stränge waren es, in denen diese Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits sich erlebten: Opfer, Kaste und Askese. Im Opfer ein gegenseitiger Verkehr zwischen Diesseits und Jenseits, ein beiderseitiges Hin und Wider, vom Diesseits ins Jenseits, vom Jenseits ins Diesseits; in den Kasten ein einseitiges Hineinragen des Jenseits in das Diesseits, und endlich in der Askese der übermenschliche Versuch, vom Diesseits ins Jenseits vorzudringen und es sich dienstbar zu machen, ein Vorstoß vom Diesseits aus ins Jenseits.

Das Opfer war es, das den Priester, den Brahmanen, unersetzlich machte, das Opfer war der Grund, der das Brahmanentum auf die erste Stufe der sozialen Leiter gerückt hatte, über den Krieger. Aber noch zu des Buddha Zeiten ging der Kampf um die Rangstellung beider hin und her, und der Buddha selber, als Sproß der Kriegerkaste, nennt stets die Khattiyas, die Krieger an erster Stelle. Aber ohne Brahmanen keine Möglichkeit des Verkehrs mit dem Jenseits. Nur der Brahmane kannte das heilige Wort, die heilige Handlung, die den Weg zum Jenseits eröffnet. Wort blieb hier nicht mehr Wort, sondern magische Tat von nur dem Brahmanen zugänglicher Bedeutung; Opferhandlung blieb hier nicht schlechthin Opferhandlung, sondern mystisches Symbol, auch dieses seinem Wesen nach nur dem Brahmanen bekannt, und sicherlich nicht mit Unrecht konnte der Buddha das Wort aussprechen, daß Heimlichkeit der Brahmanenweisheit eigen sei. In feierlichen Sprüchen voll magischen Sinnes, in mystischen Handlungen vollzog sich durch

die Vermittlung des Brahmanen jene Einigung mit dem Jen- seits, die für ein segensvolles Gedeihen und seiner An- gelegenheiten durchaus unerläßlich war.

Hand in Hand mit dem Opfer arbeitet die Kaste. Die Kaste ist keine soziale Einrichtung, sondern der Stempel, den das Jenseits dem Diesseits aufdrückt und gegen den es keinen Appell gibt. Kaste ist göttliche Institution und Auf- lehnung gegen ihre Ordnung schlimmster aller Frevel. Das Brahmanentum ist nicht oberste Kaste schlechthin, sondern es ist die göttliche Institution, um den Brahmanen zu ge- bären und immer wieder aufs neue Zeugnis abzulegen vom Wirken des Jenseits ins Diesseits.

Und als letzte Ergänzung der beiden die vielleicht eigen- artigste Erscheinung des indischen Geisteslebens: Die As- kese! Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits sind da! Im Opfer gehen diese Beziehungen hin und zurück, in der Kaste ragen sie erdrückend in das Diesseits hinein; weshalb sollte nicht umgekehrt das Diesseits in das Jenseits seinen Einzug halten? Die Askese ist das Mittel hierfür! Uebt die Askese, und ihr werdet das Jenseits meistern. Nichts ist der Askese unerreichbar, wird sie nur genügend innig geübt! Selbst den Götterkönig Indra vermag sie von seinem Stuhl zu vertreiben.

So war indische Religiosität beschaffen; ein Ding, himmel- weit verschieden von der Religiosität der christlich-semi- tischen Welt, bei der auf dem einen Blatt das Diesseits steht, auf dem andern das Jenseits, und eine Verbindung, Ver- mittelung zwischen beiden gibt es nicht, ausgenommen durch einen Akt göttlichen Wunders. Alles, was von der Wirklichkeit losgelöst ist, ist tot! Ein Absolutes als ein von der Wirklichkeit Losgelöstes ist tot! Die indische Religiosität kennt kein Absolutes, bei ihr behält Religiosität jenen leben- digen Charakter des ständigen lebendigen Austausches zwischen Diesseits und Jenseits; die schreckliche, alles be- drohende Frage christlich-semitischer Religiosität: „Wenn Gott ein Absolutes ist, wie kann er dann zur Welt überhaupt in Beziehung treten, ohne seine Absolutheit zu verlieren?" gibt es hier nicht. Das Göttliche ist hier lebendige Be- ziehung selber, die Transzendenz keine Tatsache, in die ein

unfruchtbar-logisches Denken sich hilflos selber verfangen hat, sondern ein lebendiger Vorgang.

Indische Religiosität ist nicht ein starrer religiöser Fanatismus, wie wir uns wohl ein ganz von seiner Religion beherrschtes Volk vorstellen, sondern indische Religiosität bedeutet letzten Endes nichts als die Lebendigerhaltung aller religiösen Möglichkeiten. Religiosität im Westen, westlicher Anlage entsprechend in die Fessel der Logik geschlagen und zum Dogma erstarrt, ist notwendig mit Fanatismus und geistiger Enge verbunden, sie gebiert den Begriff des Ketzers und schafft die egoistische Sorge für die Reinhaltung der Religion eventuell mit Gewalt, dahingegen indische Religiosität trägt die Gewähr in sich für eine mächtige geistige Schwingungsbreite, breit genug, Diesseits wie Jenseits in sich zu vereinigen, und vom Hindu selber mit Recht der Sanatana-Dharma, das Ewige Gesetz genannt.

Der Westen: Religiös gebunden! Indien: nur scheinbar gebunden, in Wahrheit einzigartig religiös gelockert und bereit, den kostbaren Samen des Buddhawortes aufzunehmen.

Was war das für ein Same? Was brachte der Buddha der Welt?

Das Christentum brachte die frohe Botschaft von der Gotteskindschaft aller Menschen, der Mohammedanismus brachte die Botschaft vom Islam, d. h. von der bedingungslosen Ergebung in den Willen Gottes. Was brachte der Buddha? Er brachte die Botschaft, daß der Mensch durch rechtes Denken und durch rechten Wandel sich selber meistern kann, nicht im bloß philosophischen Sinne der Stoiker und Epikuräer, sondern in jenem bis dahin unerhörten Sinne, daß er die Vorbedingungen, aus denen bisher von Anfangslosigkeit sein Leben sich unterhalten hat, zum Versiegen und damit den übrigen Lebensvorgang zum Versiegen bringt, gleich einer Flamme, die kein Oel mehr bekommt.

Als diese Vorbedingung, aus der alles Leben sich von Anfangslosigkeit her unterhält, lehrt der Buddha das Nichtwissen über sich selber. Nichtwissen schafft Durst, Durst schafft Ergreifen, Ergreifen schafft neues Werden. Wie eine Flamme durch das Oel sich unterhält, so unterhält Leben

sich durch den Lebensdurst, und wie eine Flamme eingeht, der das Oel ausgeht, so geht ein Lebensvorgang ein, dem durch die Auflösung des Nichtwissens der Lebensdurst versiegt.

Die Botschaft, die der Buddha bringt, die große Liebesgabe, die er der Menschheit gibt, das ist die Botschaft, daß im Leben als tiefste und letzte Möglichkeit die Aufhörbarkeit liegt, Aufhörbarkeit für immer.

Der fassungslose, ja empörte Weltmensch sagt: Was tue ich damit? Nicht aufs Aufhören kommt es mir an, sondern aufs Leben, Wohlleben, Weiterleben, möglichst für immer!

Ist der Buddhismus überhaupt eine Religion?

Religion ist letzten Endes alles, was dieser Sucht des Menschen nach ewigem Leben Genüge tut, Vorschub leistet. Insofern ist der Buddhismus keine Religion. Aber die, die ihn areligiös nennen, haben auch nicht recht. Mit dem, was die Religionen als ihre frohe Botschaft und Hoffnung bieten, dem ewigen Leben, setzt er ein als Gegebenem. Er lehrt:

Du, Mensch, lebst von Anfangslosigkeit her; wo etwas ist, da kann es nie nicht gewesen sein. Das ist so das Gesetz der Wirklichkeit. In Nichtwissen und Durst hat sich dir ein Leben nach dem andern erlebt, immer wieder, immer wieder, von Anfangslosigkeit her, in Endlosigkeit hin. Du törichter Mensch! Was gierst und sehnst du nach ewigem Leben! Ewiges Leben bist du selber. Eben dein Gieren und Sehnen ist es, das dein Leben ewig macht. Wie eine Flamme, vom Wind getrieben, immer weiter faßt, so faßt Leben, vom Gieren und Sehnen getrieben, immer weiter. Immer wieder reiht sich Leben an Leben! Immer wieder reiht sich Schicksal an Schicksal, immer wieder reiht sich Glück und Leid an Glück und Leid!

Sehnen kann man sich vernünftigerweise nur nach etwas, das man nicht hat. Du, Mensch, sehnst dich nach ewigem Leben, ohne zu wissen, daß du es selber bist. So höre denn auf mit deinem Suchen, deinem Sehnen, deinem Gieren, steh still, schöpfe Atem, betrachte dich selber, laß dich belehren, denke nach, solange bis du erkennst, was du in Wahrheit bist: ein Vorgang gleich der Flamme, vom Nichtwissen über sich selber von Anfangslosigkeit unterhalten, vom Durst

immer wieder neu gezeugt. Der eigene Lebensdurst ist's, der dich ewig zeugt, und das Nichtwissen darüber, daß es so ist, ist das, was diesen Lebensdurst ewig neu anfacht.

Hast du die Kraft, das Getriebe zu durchschauen, in das Geheimnis des Lebens einzudringen, so mag das ja wohl genug sein, um alles dieses überdrüssig zu werden, um ihm zu entsagen und es abzutun für immer!

Zwei Dinge sind es, die die Buddhas zeigen, und drei Dinge sind es, die die Buddhas zeigen. Welche zwei? Das Leiden zeigen sie und das Aufhören! Und welche drei? Die Lust der Welt, das Leiden der Welt und das Entrinnen.

Wenn oben gesagt wurde: „Tiefste und innerste Möglichkeit des Lebens ist die Aufhörbarkeit für immer", so ist dieser Satz schlechthin nur dem einen ein Greuel, dem andern eine Torheit; Sinn und Bedeutung erhält er erst aus der Einsicht in die wahre Natur des Lebens: ein Ding, vom Nichtwissen anfangslos unterhalten, vom Durst endlos immer wiederum entzündet. Anfangsloses Leben ist nicht aufhörbar schlechthin. Erst wenn der Ueberdruß an dem Getriebe sich einstellt, erst dann öffnet sich die Pforte zum Entrinnen.

Es ist, als ob ein Mensch, der bisher geeilt und gehastet ist, nachdenklich geworden sich selber sagt: Was haste ich, was eile ich, gehe ich doch langsam. Solch ein Mensch hat einen Fortschritt zur Ruhe gemacht. Und geht er langsam, so sagt er zu sich selber: Was gehe ich überhaupt? Stehe ich doch still! Solch ein Mensch hat einen weiteren Fortschritt zur Ruhe gemacht. Aber weshalb stehe ich, warum sitze ich nicht! Aber warum sitze ich! Warum lege ich mich nicht!

So mag ein Mensch in den groben Bewegungen zur Ruhe kommen. Und ebenso mag ein Mensch in den feinen geistigen Bewegungen zur Ruhe kommen. Was suche ich, was sehne ich, was giere ich nach Idealen, nach Materiellem, nach Diesseitigem, nach Jenseitigem. Das sind ja alles Dinge, die Nichtwissen als anfangslosen Unterhalt und Durst als ewigen Neu-Erzeuger haben. Sollte es nicht genug sein von diesem anfangslosen Spiel! Jawohl, genug jetzt! Genug jetzt! Ich gebe es auf, ich lasse es fahren!

Dieser Entschluß des Aufgebens, des Fahrenlassens, des Ueberdrüssigwerdens, das ist die Pforte, die zum Entrinnen sich öffnet. Eine andere Pforte gibt es nicht. Das Weltall des Samsara h a t keine Pforte, die man benutzen oder nicht benutzen könnte je nachdem; das Entsagen, das Ueberdrüssigwerden schafft sie erst.

Der Buddha kommt nicht wie einer, der in jeder Hand eine Gabe trüge und spräche: Hier zeige ich euch ewiges Leben und hier zeige ich euch ewiges Nichtmehrleben; Ewigkeit gegen Ewigkeit; wählt davon, welches ihr wollt! Solange ihr sucht und verlangt, hofft und fürchtet, liebt und haßt, am Diesseits, am Jenseits hängt, so lange ist ewiges Leben euer Los. Leben ist ewig wie der Durst nach ihm. Wollt ihr aber aufhören zu dürsten nach Diesseits und Jenseits zu verlangen, so könnt ihr ausscheiden für immer aus dem Treiben!

Eine derartig doppelte Möglichkeit gibt es nicht. Der Buddha ist keine Wiederholung der Heraklitischen Situation am Scheidewege. Das alles ist nur Spiel mit Begriffen. Beim Aufhören geht es nicht um Wollen oder Nichtwollen, ebenso wie es beim Erwachen nicht um Wollen oder Nichtwollen geht. Hier heißt es nur: Wird er überdrüssig, so wird er entsüchtet; wird er entsüchtet, so wird er frei; ist er frei geworden, so erlebt er das in jenem unerschütterlichen Gleichmut, der an nichts mehr haftet.

Es ist der große Gedanke der Ruhe und der Erlösung vom anfangslosen Lebenstrieb und Lebensgetriebe, den der Buddha der Welt schenkt. Nicht Ruhe und Erlösung im Glaubensakt; solche Ruhe nennen wir Buddhisten eine nie erfüllte Hoffnung auf Ruhe! Denn der Glaube lebt vom Zweifel, und solche Erlösung nennen wir eine bewußte Bindung ans Ganze, wie sie unbewußt von Anfangslosigkeit her sich vollzogen hat. Für uns ist Gott nichts als letzte Form der Bindung. Ruhe nennen wir die unerschütterliche Ruhe dessen, der an nichts mehr haftet, und Erlösung jene wirkliche Erlösung des Ausscheidens aus dem Samsara, des Verlöschens für immer.

Woher dieser Samsara stammt, das weiß auch kein Buddha und braucht es auch nicht zu wissen, denn die Buddhas

lehren nicht, w i e es zur Welt hat kommen können, sondern sie zeigen nur den Weg a u s der Welt, das Entrinnen im Ueberdrüssigwerden, im Entsüchten. Wie im anfangslos flutenden Lebensozean eine Ichwelle zum Aufhören, zum Verebben kommen kann für immer, das zeigen und lehren die Buddhas.

Nicht das Wasser schlechthin ist die Welle, sondern der Hebungsvorgang; und ebenso: nicht die vier Grundstoffe sind das Ich, sondern die eigensinnige Art, in der sie sich formen, in der sie empfinden, wahrnehmen, begreifen, bewußtwerden. Woher die vier Grundstoffe kommen, wohin sie gehen, was kümmert das den echten Denker! Er weiß: die Lebenswelle Ich mit ihrem Formen, Empfinden, Wahrnehmen, Begreifen und mit ihrem Bewußtsein hört auf, weil der Trieb, der sie bisher in Gang erhalten hat, aufgehört hat. Ueber ein Kleines — so wird sie verklungen sein, ausgeebbt sein für immer.

Das ist die Gabe, die die Buddhas der Welt geben. Keine Bereicherung an Lebenswerten, keine Mehrung des Lebenskapitals, sondern eine Schuldentilgung, die Schuldentilgung anfangslosen Nichtwissens.

Der Weltmensch ist gewohnt, bei allem zu fragen: „Wozu läßt sich das benutzen?" So frugen die griechischen Herrscher den Eleusinischen Mysterien gegenüber; so frug Konstantin, der Blutbefleckte, dem jungen Christentum gegenüber, als es anfing, eine Macht im Staate zu werden. So fragt man auch heute dem Buddhismus gegenüber: „Wozu läßt sich das benutzen? Läßt sich das nicht wie das Christentum in seinen verschiedenen Schattierungen national verarbeiten?" Dem Staat soll heute alles dienen. Er ist, wie Nietzsche sagt, „der neueste Götze", und ob und inwieweit durch das System des Bolschewismus in die Idee des modernen Nationalstaates Bresche geschossen werden wird, das steht noch dahin.

Als ich vor nunmehr fast zehn Jahren meine Zeitschrift eröffnete, da erhielt ich mehrfach Zuschriften etwa folgenden Inhalts: Was du da sagst und schreibst, ist alles ganz schön, aber Nutzen hat das Ding erst, wenn es national verarbeitet werden kann, wenn eine neue, rein arische Religion daraus

gemacht werden kann, dem deutschen Wesen besser angemessen als dieses christlich-semitische Zwittergebilde, unter dem die germanischen Völker leiden von jeher.

Aber das geht eben nicht! Wer hat schon je aus der Ruhe, dem Sinnen, der Einkehr in sich selber eine Nutzanwendung machen können? Wie das Metermaß nur Wertmesser ist und kein Wertgegenstand, so ist der Buddhismus nur Wertmesser und kein Wertgegenstand. Er ist nichts als der Bewerter aller Werte, das, vor dem alle Werte, hohe und niedrige, gemeine und feine, diesseitige und jenseitige, auftauchen und verschwinden: Gewogen, gewogen und zu leicht befunden. Alles ausnahmslos von dem einen Spruch gerichtet: es lohnt sich nicht!

Es ist wie ein Zauber, wie die Magik eines Unbekannten, das unwiderstehlich lockt. Ein solcher Zauber geht vom Buddhismus aus, auch da, wo er nicht verstanden wird. Man wittert eben die Wahrheit auch in ihrer unverständlichen Verkleidung. Und wie ein Mensch einem Rätselwort gegenüber ins Sinnen kommt, so, möchte man sagen, ist ganz Ost- und Innerasien diesem Rätselwort der Erlösung gegenüber ins Sinnen geraten. Erlöst vom ewigen Werdesein! Aber heißt das: Erlöst zu ewigem Sein, oder heißt das: Erlöst von allem Sein als Dasein? Verebbt, verloschen für immer?!

In unserer Art des begrifflichen Denkens sagen die Buddhas hierüber nichts. Sie sagen nicht: So ist es! Sie sagen nicht: So ist es nicht! Sie lehren nur immer wieder Wissen und Wandel, d. h. ein Wissen, das nicht aus Begriffen, sondern nur aus dem Wandel quillt, ein Wandel, der nur vom Wissen her Sinn und Bedeutung erhält.

Diese scheinbare Zweideutigkeit, die der Begriff als Mangel anklagt, und die doch nur Ausdruck des Wirklichkeitsgehaltes ist, gerade diese Unmöglichkeit der Verzwecklichung ist die geheimnisvolle Kraft dieser Lehre, die Asien gebändigt hat. Wo früher kriegerische Scharen, der Schrecken Europas aus endlosen Gefilden hervorbrachen gleich wilden Bienen aus ihrem Stock, da lagern sich jetzt Klöster mit vielen Tausenden, ja Zehntausenden von Mönchen in die Lande, und wo früher die Luft vom Geklirre der Waffen

widerhallte, da tönt jetzt an heiligen Plätzen das „Aum mani padme hum“ von inbrünstig murmelnden Lippen.

Keine Lehre hat so begeisternd auf die Kunst, so befruchtend auf die Philosophie gewirkt, keine Lehre hat so zum Sinnen, zur Einkehr in sich selber angeregt wie der Buddhismus, und alles das durch den Zauber seiner Unergründlichkeit, so lange man ihn in Begriffen zu meistern versucht.

Diesem Zauber der Unergründlichkeit ist schließlich ganz Ost- und Innerasien erlegen. Man hat diese Unergründlichkeit, ein auf die Dauer unerträglicher Schwebezustand, so gründlich umgedeutet, daß schließlich ein Ding daraus geworden ist, das Hand und Fuß hat und auf seine Art zur Bereicherung dieser Wirklichkeit mit beiträgt. Kurz: In Ostasien ist in der Form des sogenannten Mahayana aus dem Buddhismus eine Religion geworden, d. h. ein Ding, das das Ewigkeitsbedürfnis des Menschen befriedigt wie die andern Religionen auch. Und diesem neuen Ding gegenüber, das mit der Lehre von der Ruhe und der Erlösung, wie der Buddha sie lehrt, nichts mehr zu tun hat, ist freilich die Frage gerechtfertigt: Läßt sich etwas daraus machen? Läßt es sich in den Dienst gewisser Zwecke stellen?

Sie werden vielleicht alle aus den Tageszeitungen wissen, daß diese Frage jetzt aktuell geworden ist. Die neueste Etappe in der Weltgeschichte nächst der Mobilisierung Chinas ist der Versuch, den Buddhismus in den Dienst politischer oder sozialpolitischer Zwecke zu stellen.

Zwei Zentren sind es, von denen diese Bestrebungen ausgehen: Japan, das ernsthaft versucht, den Buddhismus im Sinne einer Stärkung des Nationalismus auszubeuten. Aber das ist wohl ein kleiner Versuch. Sehr viel größer und großartiger, tiefer durchdacht ist der Versuch der russischen Sowjets, sich den Buddhismus für ihre Weltbeglückungsideen dienstbar zu machen.

Die religiösen Zentren Tibets, Westchinas und der Mongolei können, wenn recht mobilisiert, zu Machtfaktoren werden, die in ihrer Stärke vorläufig noch unabsehbar sind. Die Machthaber in Moskau, nächst dem römischen Vatikan sicherlich die Institution der Welt, die am klügsten und weit-

sichtigsten arbeitet, haben diese Möglichkeit schon jetzt erkannt und versuchen ohne Zögern, sie sich dienstbar zu machen. In Leningrad, dem früheren Petersburg, scheinbar fernab von der Einwirkung des staatlichen Zentralismus, tagt jetzt unter dem Patronat Moskaus ein buddhistischer Kongreß aus allen buddhistischen Ländern, nicht nur des russischen Weltreiches, sondern auch aus Tibet und der Mongolei. Und es kann natürlich nicht Wunder nehmen, daß die Sowjets unter den buddhistischen Würdenträgern Männer gefunden haben, die bereit sind, mit dem russischen Staat zusammenzuarbeiten, wie seinerzeit Luther mit den deutschen Fürsten zusammenarbeitete.

Man hat es im Laufe der Reden von lamaistischer Seite offen ausgesprochen: Zweck des Kongresses sei, den reinen Buddhismus in der Form herzustellen, daß er den Zwecken der Sowjetregierung dienen kann. Man sieht, die Schicksalsstunde des Buddhismus naht! Wird er die innere Kraft bzw. Klugheit haben, die seinerzeit der römische Katholizismus hatte, als Konstantin ihn verstaatlichen wollte, wird er die Kraft und Klugheit haben, sich als jenen überstaatlichen Wert zu erhalten, als der er bisher seine stille, aber unwiderstehliche Gewalt über die unendliche Ländermasse Innerasiens ausgeübt hat? Dazu würde die Klugheit des römischen Vatikans gehören, und die ist Erbgut seit über anderthalb Jahrtausenden. Es ist kaum anzunehmen, daß der Buddhismus der Verführung, innerhalb der Mächte dieser Welt eine Rolle zu spielen, wird widerstehen können. Es würde sich dann der gleiche Vorgang vollziehen, wie beim Christentum: Aus dem bisher überstaatlichen religiösen Wert die Verstaatlichung wie im Protestantismus mit all den inneren Schädigungen, wie sie notwendig aus einer Verquickung mit der Staatsidee sich ergeben müssen.

Der Katholizismus, das muß man bedenken, hat es freilich viel leichter als der Buddhismus, sich als überstaatlichen Wert zu erhalten. Ihm steht an Stelle dieses weltlichen Staates die Civitas dei zur Verfügung, in die er sich flüchten kann. Derartiges fehlt dem Buddhismus; bei ihm bedeutet das Ueberstaatliche nichts als das oberhalb aller staatlichen Zwecke und Interessen Stehen, und daher wird, wenn es

dereinst bei ihm zur Verstaatlichung kommt, der Fall ein noch viel tieferer sein als beim Christentum.

Für uns hier bedeutet dieses alles die immer wieder erneute Mahnung, den Buddhismus das sein zu lassen, was er in Wahrheit ist: Das Erlebnis des Einzelnen, das sich als solches dadurch erweist, daß es sich aller Versuche der Verzwecklichung im Dienste einer Allgemeinidee durchaus widersetzt. Der Buddhismus ist nicht staatsfeindlich, ebensowenig wie er sozial- und kulturfeindlich ist. Es ist nur so, daß alle diese Ideen nicht bei ihm fassen; aber das hindert durchaus nicht, daß er auf sie alle rückläufig befruchtend wirken mag. Letzten Endes schafft ja nur das, was selber unbewegt ist, die Fülle der Bewegungen. Aus dieser eigenen Bewegungslosigkeit heraus hat der Buddhismus bisher die Fülle kultureller Bewegungen geschaffen, die ihn zum geistigen Ferment Asiens gemacht haben und ihn zum geistigen Ferment der Welt machen sollen. Dieses alles wird verloren gehen, sobald der Buddhismus sich in den Dienst irgendeiner Idee, sei es einer politischen, sei es einer sozialen oder kulturellen, einspannen läßt. Die einzige Hoffnung, die aus diesem geistigen Niedergang erstehen könnte, wäre diese, daß er zu einer kräftigen Reaktion anregte, in der die Reste des Buddhismus, die sich von dem neuen Ideal nicht haben hinreißen lassen, sich wieder auf das alte Erbe Sakyamunis besinnen, auf das Erbe von der unerschütterlichen Ruhe und von der unerschütterlichen Erlösung.

VESAK-UPOSATHA MAI 27

Heute beginnt buddhistischer Zeitrechnung nach das Jahr 2471. Heute ist der sogenannte Vesak-Uposatha, d. h. der Vollmondtag des Monats, in dem buddhistischer Rechnung nach der Buddha geboren wurde, im Lumbinihain bei Kapilavatthu den gesegneten Schoß seiner Mutter verlassend.

Wenn dieses seltenste aller Ereignisse sich vollzieht, das Ereignis, an dessen Wiederholung die Kalpas sich aufreihen gleich Perlen an einer Schnur, dann durchstrahlt, so berichtet fromme Legende, ein überirdisches Licht alle Welten; selbst

in jenen dunklen Zwischenwelten, in die nie ein Lichtstrahl fällt, fängt es an zu dämmern, so daß die unglücklichen Wesen, die hier hausen, einander erkennen und erstaunt und erschüttert sich fragen: „Sind denn hier noch Wesen außer mir?“ Wie ein freudiges Jauchzen geht es durch die tausend Welten bis in jene fernsten Götterhimmel, in denen Götterwesen, aus Licht und Glanz gewebt, unsagbar lange Zeiten kreisen. Hier begrüßt nicht nur der Chor der frommen Hirten auf dem Felde das große Ereignis; denn alle Kreatur wittert es: Heute ist der Welt der Heiland geboren, der die Wesen heilmachen wird von Durst und Nichtwissen, der sie erlösen wird von der anfangslosen Last des Lebens und ihnen die Pforte zeigen wird, die zum Entrinnen führt für immer.

Was ist letzten Endes ein Heiland? Einer der heilt! Wovon? Von dem, woran alle Kreatur leidet: vom Lebensdurst und Lebensnichtwissen. Und die Buddhas in ihrer anfangslosen Reihe sind die großen Heiler, die das Menschtum, diese höchste Stufe alles Lebens, im Treiben des Samsara aus sich heraus gebiert. Denn das muß man wissen: Leben, wie es hier sich lebt, ist nicht etwas, das der Ergänzung aus einem Transzendenten heraus bedarf, um erst zu seinem wahren Sinn und Wert zu kommen. O nein! Leben wie es sich hier lebt, ist ein in sich Vollendetes und es trägt das Heiltum in sich, wie irgendein Wachstumsvorgang eine Anlage in sich trägt, die da, wo die inneren Vorbedingungen und äußeren Umstände es mit sich bringen, zum Ausbruch kommen mag.

Das letzte große Heiltum ist das, was sich im sechsten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung vollzogen hat, und das historisch bekannt ist als die Geburt des Prinzen Siddhattha aus der Familie der Gotama, aus dem Geschlecht der Sakya, der im dreißigsten Jahre seines Lebens das üppige Heim seiner Väter verließ und in Bußübungen und Kasteiungen, die selbst das in Indien gewohnte Maß überschritten, jene letzte Ruhe suchte, die das Leben nun einmal dem verwehrt, der mit der glücklich-unglücklichen Gabe des Denkens belastet ist.

In Uruvelā, in der Nähe des heutigen Buddha-Gaya in der indischen Provinz Behar kommt er unter dem heiligen

Feigenbaum zu jener entscheidenden Einsicht, auf Grund deren er sich von nun an den Buddha, den Erwachten nennt.

Im Lumbinihain zu Kapilavatthu geboren, in Uruvelā zur Sammāsambodhi, zur Vollerwachung vollerwacht, predigt er seine Lehre zum erstenmal in Isipatana, dem heutigen Sarnath, in der Nähe der Stadt Benares; er setzt, wie die stehende Redensart lautet, das Rad der Lehre ins Rollen, und nun beginnt jene fünfzigjährige Lehr- und Wandertätigkeit, die ihn durch die Gaue und Städte des heiligen Mittellandes führt, jenes Landes, an dem, uralter Tradition nach, das Heil der Welt hängt, indem nur aus ihm die Blume des Buddhatums in unendlich langen Zwischenräumen ersprießen kann, gleich dem Lotus, der dem Sumpfe entsprießt.

Im achtzigsten Lebensjahr stirbt er in Kusinara, zwischen den Zwillingssalbäumen, die, wie die Legende erzählt, einen Blütenregen auf seinen Leib herabfallen lassen, trotzdem nicht die Zeit der Blüte ist.

An einen Baum gelehnt, den Zweig mit der Hand ergreifend, gebiert seine Mutter den jungen Buddha. Unter dem heiligen Feigenbaum in Uruvelā kommt er zur Erleuchtung. Der Legende nach hat jeder der Buddhas vor ihm seinen eigenen Baum, unter dem er die Buddhaschaft verwirklicht. Und endlich, mit einem Gruß der Salbäume scheidet er aus dem Leben. Das ist symbolisch für das Buddhatum und seinen Träger. Er, der Ueberwinder aller Natur, ist der Natur nie fremd gewesen. Stets hat er in lebendiger Fühlung mit ihr gelebt, wie ja seine Vergleiche es in immer wieder überraschender Weise zeigen. Man muß kennen, was man überwinden will. Und wer hier eine Parallele zwischen den beiden Religionsstiftern zieht, der wird den Unterschied bald merken. Bei Jesus die reine metaphysische Geistigkeit, die über das Natürliche entweder selbstherrlich hinweggeht, oder es nach dem Maßstab dieser Geistigkeit vergewaltigt; beim Buddha die stete Fühlung mit der Natur, der er schließlich ihr l e t z t e s Geheimnis entreißt.

Geburtsort, Ort der Erleuchtung, Ort der ersten Lehrpredigt, Ort des Todes, das sind die vier „sehenswerten und

erschütternden“ Plätze für den im Vertrauen Ergebenen, an denen Gebet und Opfer darzubringen höchsten Lohn trägt.

Buddhistischer Tradition nach hat sich am Vesaktage nicht nur die Geburt zugetragen, sondern ebenfalls die Erleuchtung und das Parinibbana, das endgültige Verlöschen, so daß die Bedeutung des heiligen Tages sich auf drei der heiligen Plätze erstreckt.

Es ist noch nicht gar so lange her, daß alle diese heiligen Plätze öde und verlassen dalagen; daß dem größten Sohn Indiens keine Stätte in seinem Heimatland belassen war, an der auch nur sein Andenken gefeiert werden konnte. Heute ist das durch die unablässigen Bemühungen der südlichen Buddhisten, insonderheit des Anagarika Dharmapala anders geworden. Die heiligen Plätze sind zu neuem Leben erstanden; Pilger aus allen buddhistischen Ländern strömen wieder nach Buddha-Gaya und Sarnath, und selbst Kusinara und Kapilavatthu, die zu den Zeiten, als ich in Indien reiste, fern abgelegen im dichten Jungel lagen, einzig von wilden Pfauen und Tigern bevölkert, sind heute für den Pilger zugänglich geworden, und es ist sicherlich ein erhebendes Gefühl, zu denken, daß heute an allen diesen heiligen Plätzen Pilger aus aller Herren Länder dem Erhabenen Gebete und Opfer bringen.

Gebet und Opfer! Aber was für ein Gebet? Was für ein Opfer? Wie kann man noch zu einem Wesen beten, das von sich selber sagt: „Abgeschnitten von des Daseins Leitbahn, ihr Mönche, steht der Leib des Vollendeten. Solange der Leib ihm bestehen wird, solange werden Götter und Menschen ihn sehen. Beim Zerfall des Körpers, nach des Lebens Endigung werden Götter und Menschen ihn nicht sehen. Gleichwie, ihr Mönche, bei einem Mangobüschel vom Stiele losgeschnitten, alle die Mangos, die irgend am Stiel festsitzen, mitfolgen, ebenso, ihr Mönche, steht abgeschnitten von des Daseins Leitbahn der Leib des Vollendeten. Solange der Leib ihm bestehen wird, solange werden Götter und Menschen ihn sehen. Beim Zerfall des Körpers, nach des Lebens Endigung werden Götter und Menschen ihn nicht sehen.“ Und warum nicht? Weil er

verlöscht ist für immer. Bei seinem Sterben spricht sein Schüler Anuruddha:

„Und eben wie das Licht verlischt
So ging er in Befreiung ein."

Auf die Frage, die nach des Buddha Tode von einem seiner Schüler gestellt wird: „Wo weilt nun er, der Erhabene?" erfolgt die bestimmte Antwort: „Der Erhabene ist verloschen (parinibbuto).

Den Buddha erreicht kein Gebet, ihn erreicht kein Opfer! Er ist verloschen. Aber wo ist er geblieben? Was ist aus ihm geworden? Ein Asket namens Vacchagotta stellt in der dringlichsten Form diese Frage an den Buddha selber: Was wird aus dem vollendeten Menschen, dem Tathagata, nach dem Tode? Wo bleibt er?

Der Buddha antwortet so, daß man wohl merkt, daß er bei der Antwort sich selber mit einschließt. Denn der Tathagata, der vollendete Mensch ist ja nichts als ein Mensch, der die letzte Möglichkeit des Menschtums erschöpft, und diese letzte Möglichkeit ist eben die Selbstmeisterung in rechter Einsicht, die zum endgültigen Verlöschen des anfangslosen Lebensvorganges führt. Und deswegen sagte ich, daß Leben ein in sich Vollendetes ist. Denn vollendet ist das, was sein Ende in sich selber trägt, und die Buddhas, die Tathagatas sind eben jene allerseltensten Menschen, die aus sich selber heraus zur Einsicht in das Ende des Lebens gekommen sind, und die die Kraft gehabt haben, diese Einsicht zu verwirklichen.

Die Antwort des Buddha an den Frager Vacchagotta lautet folgendermaßen: „Was meinst du, Vaccha, wenn vor dir ein Feuer brennte, würdest du dann erkennen: Dieses Feuer brennt vor mir?" — „Wenn, Herr Gotama, vor mir ein Feuer brennte, würde ich erkennen: dieses Feuer brennt vor mir." — „Wenn man dich aber, Vaccha, so fragen würde: Dieses Feuer, das da vor dir brennt — vermittelst wessen brennt es?" — „Wenn man mich so fragen würde, so würde ich antworten: Das Feuer, das da vor mir brennt, brennt vermittelst des Ergreifens von Gras und Holz." — „Wenn nun, Vaccha, das Feuer vor dir verlöschte, würdest du dann erkennen: Dieses Feuer vor mir ist verloschen?" — „Wenn,

Herr Gotama, das Feuer vor mir verlöschte, so würde ich erkennen: Dieses Feuer vor mir ist verloschen." — „Wenn man dich aber, Vaccha, so fragen würde: Dieses Feuer vor dir, das verloschen ist, nach welcher Himmelsrichtung ist es von hier aus gegangen, nach der östlichen oder westlichen, nach der nördlichen oder südlichen? Was, Vaccha, würdest du auf solche Frage antworten?" — „Das paßt nicht, Herr Gotama. Dieses Feuer, das da vermittelst des Ergreifens von Gras und Holz brannte, das wird, weil das verbraucht ist und andere Nahrung nicht aufgenommen wird, eben als ‚aus Mangel an Nahrung verloschen' bezeichnet."

Der Buddha ist verloschen, endgültig verloschen gleich einer Flamme, die aus Mangel an Nahrung verloschen ist. Im anfangslosen Wallen und Wogen des Samsara hat ein Wesen aufgehört für immer. Eine Ichwelt, die von Anfangslosigkeit her in Nichtwissen und Durst ihren Weg durch die Unendlichkeiten gewandert ist, hat aufgehört zu welten, „einem entwurzelten Palmbaum gleichgemacht, zum Nimmerwiedersein gebracht, unfähig weiterhin aufzuspringen." „Die Welt, ihr Mönche, ist vom Vollendeten von Grund auf erkannt, von der Welt entbunden ist der Vollendete. Der Welt Entstehen, ihr Mönche, ist vom Vollendeten von Grund auf erkannt, der Welt Entstehen ist vom Vollendeten abgetan; der Welt Aufhören, ihr Mönche, ist vom Vollendeten von Grund auf voll erkannt, der Welt Aufhören ist vom Vollendeten verwirklicht worden; der zum Aufhören der Welt führende Weg, ihr Mönche, ist vom Vollendeten von Grund auf erkannt, der zum Aufhören der Welt führende Weg ist vom Vollendeten entwickelt worden". (Ang.-Nik. II p. 23.)

Die letzte, unfaßbar schwere Aufgabe, das Aufhören für immer, ist vollbracht, aber wem zum Heil? Was hat es für Sinn und Wert, einem Wesen, das aufgehört hat, Gaben und Opfer zu bringen? Was kann ein solches Wesen noch einem andern helfen?

Man hört immer wieder den Einwurf, daß letzten Endes und im tiefsten Grunde Christentum und Buddhismus zusammenfallen. Das ist ein Einwurf, der aus völliger Unkenntnis des Buddhismus stammt. Hier ist nun der Punkt,

wo jeder sich diesen Unterschied klarmachen kann, wenn er will.

Das ganze Christentum lebt von Jesus Christus, vom lebendigen, allgegenwärtigen Christus. Jesus lebt! Das ist die unerhörte Sicherheit, die den Christen durchdringt und ihn zum Christen macht. Ein Christentum mit einem toten Christus, der seine Lehre lediglich als Vermächtnis seinen Nachfolgern hinterläßt, das ist eine Undenkbarkeit und Unmöglichkeit. Christi Worte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" gelten für den wahren Christen für immer, und seine Verheißung: „Wer an mich glaubt, der wird ewig leben" gilt auch für immer. Sie sind dem Christen der Trost in Trübsal, der Schutz in Gefahr, die Sicherheit im Sterben. Ein Christ, dem Christus nicht lebendig ist, das ist kein Christ; das ist nur einer der vielen, die unter der Etikette „Christen" mitlaufen. Christus lebt, wenn auch nicht, wie naiver Glaube meint, zur Rechten des Vaters thronend, in Glanz und Herrlichkeit, der künftige Richter der Lebendigen und der Toten, so doch als das Göttliche, das die Welt durchduftet, dem Leben Sinn, Wert, Halt gibt und ihm eine unerschöpfliche Zukunft verleiht.

Und diesem Leben voll Wärme und voll Verheißung gegenüber der Buddha mit seiner fast abstoßenden Kühle und Nüchternheit. Kurz vor seinem Hinscheiden, als er nach schwerer Krankheit sich seinen Schülern wieder zeigt, sagt sein Lieblingsschüler Ananda: „Ich habe, o Herr, den Erhabenen im Wohlbefinden gesehen, ich habe den Erhabenen im Leiden gesehen. Indessen zog ich einigen Trost aus dem Gedanken: Nicht eher wird der Erhabene verlöschen, als bis er mit Rücksicht auf die Mönchsgemeinde irgendwelche Anordnungen getroffen hat". Der Buddha antwortet: „Was erwartet denn, Ananda, die Mönchsgemeinde von mir? Gezeigt, Ananda, habe ich die Lehre, als eine, die frei ist von dem Unterschied einer inneren und einer äußeren Auffassung. Nicht gibt es da, Ananda, unter den Eigenschaften des Vollendeten die geschlossene Lehrerfaust. Wer da, Ananda, so dächte: ‚Ich werde die Mönchsgemeinde leiten' oder ‚Auf mich stützen soll sich die Mönchsgemeinde', der, Ananda, würde wohl mit Rücksicht auf die Mönchs-

gemeinde irgendwelche Anordnungen treffen. Der Vollendete, Ananda, denkt nicht: ‚Ich werde die Mönchsgemeinde leiten' oder ‚Auf mich stützen soll sich die Mönchsgemeinde!' Warum, Ananda, soll der Vollendete mit Rücksicht auf die Mönchsgemeinde irgendwelche Anordnungen treffen? Ich bin jetzt, Ananda, zermürbt, alt, betagt, zum Lebensziel gelangt, Greis geworden, achtzig Jahre habe ich vollendet. Gleichwie, Ananda, ein abgenutzter Karren nur durch künstliche Mittel sich imstande halten läßt, ebenso auch, Ananda, läßt der Leib des Vollendeten sozusagen nur durch künstliche Mittel sich imstande halten. Zu einer Zeit, wo der Vollendete durch Nichteingehen auf alle Unterschiede, durch Aufhören der einzelnen Empfindungen im Besitz der unterschiedfreien Geistesvertiefung weilt, nur zu solcher Zeit, Ananda, kommt der Leib des Vollendeten zum Wohlbefinden. Daher, Ananda, in euch selber sucht stets Stütze, in euch selber Zuflucht, nicht in andern sucht Zuflucht; in der Lehre sucht stets Stütze, in der Lehre Zuflucht, nicht in anderem sucht Zuflucht. Und wie, Ananda, sucht ein Mönch in sich selber Stütze, in sich selber Zuflucht, nicht in anderen Zuflucht; in der Lehre Stütze, in der Lehre Zuflucht, nicht in anderem Zuflucht? Da weilt, Ananda, ein Mönch beim Körper, in genauer Betrachtung des Körpers, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt bei den Empfindungen in genauer Betrachtung der Empfindungen, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt beim Denken in genauer Betrachtung des Denkens, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt bei den Zuständen in genauer Betrachtung der Zustände, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Und so, Ananda, sucht ein Mönch stets in sich selber Stütze, in sich selber Zuflucht, nicht in anderen Zuflucht; in der Lehre Stütze, in der Lehre Zuflucht, nicht in anderem Zuflucht. Und alle diejenigen, Ananda, welche jetzt oder nach meinem Dahinscheiden in sich selber Stütze, in sich selber Zuflucht, nicht in anderen Zuflucht suchen;

in der Lehre Stütze, in der Lehre Zuflucht, nicht in anderem Zuflucht suchen, die Mönche, Ananda, werden mir am höchsten stehen von allen, die da willig zum Streben."

Damit vergleiche man das Wort Jesu Christi: „Niemand kann zum Vater kommen denn durch mich!"

Immer wieder findet sich in den Pali-Texten die Redewendung: „Was ein Lehrer aus Mitleid mit seinen Schülern tun kann, das habe ich an euch getan. Seht dort die Bäume, seht dort die leeren Klausen! Uebt Sinnung, ihr Mönche! Werdet nicht lässig; daß ihr später nicht Reue empfindet. Das haltet als unser Gebot!"

Der Buddha bringt keine göttliche Heilsbotschaft aus einem unbegreiflichen Jenseits, durch die als Lohn des Glaubens ewiges Leben verheißen wird. Derartiges, das freilich dem Sehnen des Menschen schmeichelt, aber der Wirklichkeit widerspricht, gibt es hier nicht. Der Buddha ist der Mensch, der die Wirklichkeit durchschaut und sie meistern gelernt hat im Verstehen. Er weiß: „Ein Nichtsterben bei Geborenem, das gibt es nicht (n'atthi jātassa amaranam). An einer Stelle des Viererbuches der Gereihten Sammlung sagt er: „Vier Dinge, ihr Mönche, kann kein Büßer, kein Brahmane, kein Gott, kein Mara, kein Brahma noch sonst wer abwenden. Welche vier? Daß das dem Altern Unterworfene nicht altere; daß das der Krankheit Unterworfene nicht kranke, daß das dem Sterben Unterworfene nicht sterbe, und daß die Frucht böser Taten nicht reife. Diese vier Dinge kann kein Büßer, kein Brahmane, kein Gott, kein Mara, kein Brahma noch sonst wer abwenden." So spricht der geistig Erwachsene, der gelernt hat, sich der Wirklichkeit zu fügen, im Gegensatz zum Kind, das die Wirklichkeit gar zu gern seinen Wünschen gefügig machen möchte.

Zu Ewigem Leben geboren werden, das ist ein Unding. Jede Geburt birgt das Sterben als Notwendigkeit in sich; wo Geburt, da Sterben. Soll Sterben aufhören, muß Geburt aufhören. Aufhören der Geburt, das ist der Kaufpreis, der für das Nichtmehrsterben gezahlt werden muß. Ewiges Leben, wie die Religionen es sich denken, hat die Wirklichkeit nicht zu vergeben, wohl aber hat sie jene unerschütterliche Sicherheit zu vergeben, die aus sich selber heraus weiß:

Sterben hat für mich aufgehört, weil Geburt für mich aufgehört hat.

Geburt aber im buddhistischen Sinne, das ist das immer wieder neue sinnliche Ergreifen der Außenwelt in ihren mannigfachen Formen, das sich immer wieder neu Binden, aus dem immer wieder neue Geburt entspringt.

Das, was die Weltmenschen Geburt nennen, das Verlassen des Mutterleibes, wenn die Zeit erfüllt ist, das nennen wir Buddhisten auch Geburt. Aber das ist die passive Geburt. Außer ihr gibt es aber eine aktive Geburt, wenn die Sinne ihre ihnen zusagenden Gegenstände ergreifen, sich an sie hängen und aus der Vereinigung jene geistige Neugeburt hervorgehen lassen, aus der dann neues Leiden sich ergießt.

„Das Todlose (amatam) ist gefunden!“ Mit diesen Worten tritt der Buddha vor seine ersten Hörer, die fünf Mönche. Das Todlose ist gefunden, nicht in der Form eines Ewigen Lebens ohne Sterben, sondern als das, wo nicht mehr gestorben wird, weil es zu keiner Neugeburt mehr kommt.

Den Weg, der zum Aufhören aller Neugeburten führt, den hat der Buddha entdeckt, nicht wie ein Mensch wohl einen glücklichen Fund macht, sondern in jenem über die Kappas dahingehenden Weg des Leidens, des Duldens, des Entsagens und des unermüdlichen Gebens als Bodhisatta. Ehe er diesen Weg nicht entdeckt hat, ist er im Samsara gewandert wie wir alle auch, anfangslos, ruhelos, unerquicklich, voll von Tränen und Jammer, aber immer wieder gebläht von Nichtwissen und seinen falschen Hoffnungen.

Im Viererbuch der Gereihten Sammlung sagt er zu seinen Schülern: „Durch das Nichtwissen, das Nichterkennen von vier Dingen ist dieser lange Weg durchlaufen, durchwandert worden, von mir wie von euch. Welcher vier? Der Edlen Wahrheit vom Leiden, der Edlen Wahrheit von der Leidensentstehung, der Edlen Wahrheit von der Leidensvernichtung, der Edlen Wahrheit von dem zur Leidensvernichtung führenden Weg.“

Grundsätzlich besteht zwischen dem Buddha und den übrigen Lebewesen kein Unterschied; alle sind sie nichts als Wesen, wandernd im Samsara, an den das Nichtwissen über sich selber sie kettet. Unterschieden ist der Buddha nur,

wie wohl ein Wesen von andern unterschieden sein mag: durch Anlagen: Die Anlage des Entsagens, der Unvoreingenommenheit, der geistigen Klarheit, der Tatkraft, das zu verwirklichen, was man als recht erkannt hat. „Durch Unnachlässigkeit habe ich das Höchste erreicht; so strengt auch ihr euch an, durch Unnachlässigkeit das Unerlangte zu erlangen, das Unverwirklichte zu verwirklichen."

Und was ist das Höchste, das die Wirklichkeit zu vergeben hat? Das Geheimnis ihres eigenen Daseins. Und was ist dieses Geheimnis? Leben ist kein Wert an sich, seiend, ewig, unveränderlich unter allem Wechsel der äußeren Form, das glauben die Toren! Leben ist ein Wert, der um dazusein, sich aus seinen eigenen Vorbedingungen immer wieder neu schaffen muß. Und diese Vorbedingungen sind Nichtwissen und Durst.

Das ist der Löwenruf, den der Buddha den Menschen zuruft: Ihr seid nicht da als das Göttliche selber, ihr seid nicht da als von einem Gott Geschaffenes, ihr seid nur da als ein Greifevorgang gleich der Flamme, die um dazusein sich selber unterhalten muß. Und dieses Sichselber-Unterhalten vollzieht sich auf Grund von Nichtwissen und Durst.

Die Möglichkeit, dem anfangslosen Leidensgange ein Ende zu machen, das endgültige Entrinnen aus der Lebensflut, das ist das Einzige, was der Buddha lehrt und was er zu geben hat. Er selber sagt von sich: „Von jeher, so wie jetzt, lehre ich das Leiden und des Leidens Aufhören!"

Aber das ist keine Gabe, die man als Gnadengeschenk auf andere übertragen kann, etwa wie Jesus zum Schächer am Kreuz spricht: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein". Derartige göttliche Gnadengeschenke gibt es hier nicht. Die Buddhas sind nur Lehrer; sie können nur geben, was der Lehrer den Schülern geben kann: den Lehranstoß. „Das ist erreichbar, das habe ich erreicht, das kannst du auch erreichen, wenn du Vertrauen hast und dich ernsthaft mühst!"

In einem Sutta der Mittleren Sammlung heißt es folgendermaßen: „Auf diese Worte sprach der Brahmane Ganaka-Moggallana zum Erhabenen so: ‚Erreichen nun wohl die Schüler des Herrn Gotama, vom Herrn Gotama so belehrt,

so unterwiesen, alle insgesamt das endgültige Verlöschen oder erreichen es einige nicht?' — ,Einige meiner Schüler, Brahmane, so belehrt, so unterwiesen, erreichen das endgültige Verlöschen, einige erreichen es nicht.' — ,Was ist nun wohl, Herr Gotama, der Grund, was ist die Veranlassung, daß es zwar ein Verlöschen gibt, daß es einen zum Verlöschen führenden Weg gibt, daß es den Herrn Gotama gibt als Unterweiser, und daß trotzdem von den Schülern des Herrn Gotama, von Herrn Gotama so belehrt, so unterwiesen, einige das endgültige Verlöschen erreichen, einige es nicht erreichen?' — ,Somit werde ich dir denn, Brahmane, eben hierüber eine Gegenfrage stellen. Wie es dir belieben mag, so magst du es beantworten. Was meinst du, Brahmane? Bist du des nach Rajagaha führenden Weges kundig?' — ,Ja, Herr! Ich bin des nach Rajagaha führenden Weges kundig.' — ,Was meinst du wohl, Brahmane? Da käme ein Mensch heran, der nach Rajagaha gehen will; der träte an dich heran und spräche so: Ich wünsche, o Herr, nach Rajagaha zu gehen. Zeige mir den Weg nach Rajagaha. Zu dem würdest du so sprechen: Ja, lieber Mann! Dieser Weg führt nach Rajagaha. Da gehe ein Weilchen entlang. Wenn du da ein Weilchen entlang gegangen bist, dann wirst du das und das Dorf sehen. Da gehe ein Weilchen entlang. Wenn du da ein Weilchen entlang gegangen bist, so wirst du die und die Ortschaft sehen. Da gehe ein Weilchen entlang. Wenn du da ein Weilchen entlang gegangen bist, dann wirst du die entzückenden Gärten und Haine, das entzückende Gelände, die entzückenden Lotusweiher von Rajagaha sehen. Der würde dann, von dir so belehrt, so unterwiesen, einen falschen Weg einschlagen, in umgekehrter Richtung gehen. Und da käme ein zweiter Mensch heran, der nach Rajagaha gehen will; der träte an dich heran und spräche so: Ich wünsche, o Herr, nach Rajagaha zu gehen. Zeige mir den Weg nach Rajagaha. Zu dem würdest du das gleiche sprechen wie zu dem andern, und der würde, von dir so belehrt, so unterwiesen, wohlbehalten in Rajagaha ankommen. Was ist nun wohl, Brahmane, der Grund, was ist die Veranlassung, daß es zwar ein Rajagaha gibt, daß es einen nach Rajagaha führenden Weg gibt, daß es dich gibt als Unter-

weiser, und daß trotzdem von den von dir so belehrten, so unterwiesenen Menschen der eine einen falschen Weg einschlägt, in umgekehrter Richtung geht, der andere wohlbehalten in Rajagaha ankommt?' — ‚Was kann ich, Herr Gotama, da tun? Ich bin Wegweiser, Herr Gotama.' — ‚Ebenso auch, Brahmane, gibt es zwar ein Verlöschen, gibt es einen zum Verlöschen führenden Weg, gibt es mich als Unterweiser, und trotzdem erreichen von meinen Schülern, von mir so belehrt, so unterwiesen, einige das endgültige Verlöschen, einige erreichen es nicht. Was kann ich, Brahmane da tun? Wegweiser, Brahmane, ist der Vollendete.' "

Es ist wie bei einer Flamme, die eine andere Flamme ansteckt. Ist das Entzündungsmoment vollzogen, so ist die zündende Flamme überflüssig geworden; die neue Flamme unterhält sich durch sich selber.

Das Wort „paccattam", aus sich selber heraus, ist das Stichwort des Buddhismus, das Wort, durch das der Buddhismus sich als die Religion der Mannheit, der Selbstverantwortlichkeit erweist. Von einem, der erkannt hat, heißt es ausdrücklich: „Fernerhin unabhängig von der Lehre des Meisters". „Ihr selber müßt euch eifrig mühn! Nur Lehrer sind Tathagatas", lautet ein Vers im Dhammapada.

Nach dieser einzigen Funktion des Buddhismus muß das beurteilt werden, was ich vorhin über Gebet und Opfer an heiligen Schreinen sagte.

Die Buddhisten nennen ihre heiligen Schreine „Cetiyani", d. h. Gedenkstätten. Das Gebet, das hier dargebracht wird, ist nichts als gedankliche Sammlung, geistige Verinnerlichung, stille Dankbarkeit dem Lehrer gegenüber, der den Weg aus dem Samsara, dem Weltgetriebe gezeigt hat, und das Opfer, das hier gebracht wird, das ist der Entschluß zum Geben, der Entschluß zum Wohlwollen, der Entschluß zum Entsagen.

In den übrigen Religionen, dem Christentum, dem Hinduismus sind die heiligen Stätten, die Kirchen usw. Orte, an denen man vielleicht dem Göttlichen um eine Haupteslänge näher ist als an andern Orten; Orte, an denen das Wunder der Transsubstantiation in den Händen des Priesters sich vollzieht, wo das Brot zum Leibe Christi und der Wein zu

seinem Blut wird. Derartige bevorzugte Orte gibt es nicht im Buddhismus. Und doch ist es nicht gleichgültig, wo man Gebet und Opfer übt. Das ist eben die Kraft des Denkens, daß es selbst dem Ort, an dem es sich verwirklicht, sein Gepräge gibt. Woher stammt die unwillkürliche und unerklärliche Ehrfurcht, die den Denkenden an gewissen Orten überkommt? Ich sage, sie stammt aus der Masse der Nachdenklichkeit, aus der Masse der Verinnerung, aus der Masse der guten Gedanken, die an solchem Ort vor uns von andern gedacht wurden, und die wie gütige Geister einen solchen Ort umwehen und durchduften.

Ich entsinne mich wohl, als wäre es heute, meines Besuches in Uruvelā. Im Oktober, an einem glühend heißen Tage war ich abends in Buddha-Gaya angekommen. Die durchstaubte Luft ließ das dünne Licht der Laternen nur trüb-rötlich durchscheinen. In Buddha-Gaya empfing mich ein unbehagliches Rasthaus. Aber es war, als ob schon jetzt die heilige Stätte mich in ihren Bannkreis gezogen hätte. Und als ich am nächsten Morgen, festlich gekleidet, Uruvelā selber betrat, da fühlte ich ganz jene reine Weihe, die dem Menschen in diesem Leben so selten zuteil wird. Ueberall Trümmer, Zerfall; der schöne Steinzaun in dem mächtigen Stupa in Stücken, und das Schlimmste von allem: die große Buddhastatue im Tempel mit einer Shiva-Maske bemalt, aber welche ruhevolle Einsamkeit an diesem Ort, der durch Gebet und Opfer von Hunderttausenden von Pilgern geheiligt ist. Hinter dem Tempel stand der heilige Feigenbaum, der Abkömmling des Baumes, unter dem der Buddha die Erleuchtung erlangt hatte. Jetzt sitzt ein Hindulehrer darunter, einen Schüler die Mantras lehrend. Aber die innere Weihe war so übermächtig, daß selbst dieser Mißklang sie nicht zu stören vermochte.

Gewiß, der Buddha ist verloschen, einem entwurzelten Palmbaum gleichgemacht, zum Nimmerwiedersein gebracht; aber das Feuer, das er entzündet hat mit seiner Lehre vom Leiden und der Leidensaufhebung, das flammt weiter, selbsttätig sich unterhaltend überall da, wo es auf Wesen trifft, deren Herzen sich erheben und erheitern, wenn sie vom endgültigen Aufhören aller Daseinslast, sei es auf

Erden, sei es im Himmel, hören. Gedanken sind Kräfte, und die Gedanken und Entschlüsse aller dieser Guten, die an heiligen Stätten ihre Gelöbnisse ablegen, die kräftigen die heiligen Stätten, wie die heiligen Stätten sie kräftigen. Das ist der geistige Duft, der solche Stätte umweht, den kein Sturmwind verwehen kann.

Es ist eben so, daß an solchem durch Gebete und Opfer geheiligten Ort das widerwillige Herz sich leichter fügt, daß es ernsthafter, inniger den Entschluß des Entsagens faßt, und daß es rüstiger an die Verwirklichung seines Entschlusses herangeht. Was geschehen ist an schlechten, an unguten Dingen, das ist geschehen! Das kann kein Gott ungeschehen machen in einem Akt der Sündenvergebung; aber es mag wohl sein, daß es allmählich zerschmilzt in der Glut des neuen Denkens, der neuen Wahrhaftigkeit. Es mag wohl sein, daß einen solchen, wie der Buddha an einer Stelle sagt, „der Strom der Lehre hochreißt".

Es ist ja freilich so: Die rechte Einsicht ist da. Ein Zweifel am Buddha und seiner Lehre ist nicht mehr möglich. Wirklichkeit zeugt nicht gegen sich selber. Diese rechte Einsicht gebiert immer wieder den rechten Entschluß: Das Ueble, Ungute soll abgetan sein von heute ab; das Heilsame, Gute soll einzig gepflegt werden von heute ab, aber es fehlt die Kraft zur Verwirklichung, teils weil die eigene Kraft versagt, teils weil die äußeren Umstände zu schwere Hindernisse bieten.

Und so könnte es wohl sein, daß ein Mensch, der ernsthaft sich müht, wenn es ihm vergönnt wird, daß er vertrauenergebenen Herzens an einer dieser heiligen Gedenkstätten niederknien darf, dort die Kraft findet, die er sonst nicht gefunden hat: Von heute ab will ich nicht rasten, nicht ruhen, bis aller Irrwahn, aller Daseinswahn, aller Ichwahn restlos zerstört ist für immer.

SIEBEN ARTEN MENSCHEN

Diese sieben Arten Menschen, ihr Mönche, die dem Wasser vergleichbar sind, finden sich in der Welt. Welche sieben? — Da ist, ihr Mönche, ein Mensch ein-

getaucht, lediglich eingetaucht. Da taucht, ihr Mönche, ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, wieder ein. Da macht, ihr Mönche, ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, halt. Da blickt, ihr Mönche, ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, um sich, schaut um sich. Da arbeitet sich, ihr Mönche, ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, weiter. Da faßt, ihr Mönche, ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, festen Fuß. Da ist, ihr Mönche, ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, ein Entronnener, ein ans andere Ufer Gelangter, steht auf festem Grunde, ein Brāhmana.

Und wie, ihr Mönche, ist ein Mensch eingetaucht, einzig eingetaucht? Da ist, ihr Mönche, ein Mensch mit einzig unguten Eigenschaften begabt. So, ihr Mönche, ist der Mensch eingetaucht, einzig eingetaucht. — Und wie, ihr Mönche, taucht ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, wieder ein? Da taucht, ihr Mönche, ein Mensch hoch mit dem Gedanken: Heilvoll ist das Vertrauen zu guten Dingen, heilvoll ist Scham, heilvoll Furcht vor Sünde, heilvoll Tatkraft, heilvoll ist das Wissen um diese guten Dinge. Dem festigt sich dieses Vertrauen nicht, wächst nicht, im Gegenteil, es schwindet. So, ihr Mönche, taucht ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, wieder ein. — Und wie, ihr Mönche, macht ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, halt? Da taucht, ihr Mönche, ein Mensch hoch mit dem Gedanken: Heilvoll ist das Vertrauen zu diesen guten Dingen. Dem schwindet dieses Vertrauen nicht noch wächst es, es bleibt stehen. So, ihr Mönche, macht ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, halt. — Und wie, ihr Mönche, schaut ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, um sich, blickt um sich? Da taucht, ihr Mönche, ein Mensch hoch mit dem Gedanken: Heilvoll ist das Vertrauen zu diesen guten Dingen. Der wird nach Vernichtung der drei Fesseln ein von der Strömung Ergriffener, nicht mehr rückfällig, recht eingestellt, auf volle Erwachung gerichtet. So, ihr Mönche, blickt ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, um sich, schaut um sich. — Und wie, ihr Mönche, arbeitet sich ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, weiter? — Da taucht, ihr Mönche, ein Mensch hoch mit dem Gedanken: Heilvoll ist das Vertrauen zu diesen guten Dingen.

Der wird nach Vernichtung der drei Fesseln, nach Verdünnung von Lust, Haß und Wahn ein Einmal-Wiederkehrer. Einmal noch in diese Welt zurückgekehrt, macht er dem Leid ein Ende. So, ihr Mönche, arbeitet sich ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, weiter. — Und wie, ihr Mönche, faßt ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, festen Fuß? Da taucht, ihr Mönche, ein Mensch auf mit dem Gedanken: Heilvoll ist das Vertrauen zu diesen guten Dingen. Der wird nach Vernichtung der fünf niederen Fesseln ein unmittelbar Wiedergeborener, einer, der von dort aus verlöscht, nicht mehr rückwendig aus jener Welt. So, ihr Mönche, faßt ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, festen Fuß. — Und wie, ihr Mönche, wird ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, ein Entronnener, ein zum anderen Ufer Gelangter, einer, der auf festem Grunde steht, ein Brāhmana? Da taucht, ihr Mönche, ein Mensch auf mit dem Gedanken: Heilvoll ist das Vertrauen zu diesen guten Dingen. Der erlangt nach Vernichtung der Triebe die triebfreie Befreiung in Erleben, Befreiung in Wissen schon in diesem Dasein, nachdem er sie aus sich selber heraus erkannt und verwirklicht hat. So, ihr Mönche, ist ein Mensch, nachdem er hochgetaucht ist, ein Entronnener, ein zum anderen Ufer Gelangter, einer der auf festem Grunde steht, ein Brāhmana.

Diese sieben Arten dem Wasser vergleichbarer Menschen sind in der Welt zu treffen.

Ang.-Nik. IV. S. 11.

DER BUDDHISMUS UND SEINE BUDDHISTEN

Fällt mir da neulich ein altes Heftchen von Prof. Ostwalds Monistischen Sonntagspredigten in die Hand, das mir jemand zugeschickt hatte, weil in ihm O. sich mit dem Buddhismus befaßt.

Der Anlaß ist folgender:

Herr Lakshmi Narasu, dessen "Essence of Buddhism" ja ziemlich bekannt ist, hatte dieses Buch an Prof. O. eingesandt, mit der Bitte, das Buch nicht ungelesen wegzustellen, weil seiner (Narasus) Ansicht nach „der

moderne Buddhismus sich als praktisch identisch mit dem Monismus herausstelle".

Der Professor tut dem Mann den Gefallen und liest das Buch, besonders weil er darin wörtliche Zitate aus seinen, O.'s, eigenen Arbeiten findet und kommt beim Lesen zu der Ueberzeugung, daß, vorausgesetzt daß Narasus Darstellung des Buddhismus die richtige sei, schon vor zweieinhalb Jahrtausenden im Buddhismus eine Weltanschauung aufgestellt sei, „welche in ihren Grundlagen durchaus eine wissenschaftliche genannt werden muß, und welche deshalb prinzipiell mit dem Monismus übereinstimmt".

Damit wäre ja Herrn L. N.'s Wunsch erfüllt: Vom Stifter des Monismus als mit dem Monismus übereinstimmend anerkannt. Freilich ist Prof. O. trotzdem nicht bereit, den Buddhismus als völlig gleichwertig neben sein eigenes Fabrikat zu stellen. Er gesteht zu, daß weitgehende Analogien zwischen Monismus und Buddhismus bestehen („die Ablehnung jeder supranaturalen Gottheit, jeder vom Körper trennbaren Seele"), daß aber der Unterschied in der Auffassung und Behandlung des Grundphänomens liege, nämlich des menschlichen Leidens. Dieses könne auf zwei Weisen überwunden werden: erstens subjektiv, zweitens objektiv. Der Buddhismus habe das Leiden nur subjektiv überwunden, indem er (der Buddhismus) „in sich selber die Fähigkeit, dieses Leiden zu empfinden, zum Verschwinden bringt". Aber das ist nach Prof. O.'s Anschauung eben das Mangelhafte am Buddhismus. „Es ist noch eine andere Stellung zum Leiden denkbar, deren Möglichkeit wahrscheinlich von jenem Denker vor zweieinhalb Jahrtausenden noch nicht eingesehen, ja vielleicht nicht einmal geahnt wurde". Diese zweite Möglichkeit ist die tatsächliche, praktische, objektive Beseitigung des Leidens auf Grund fortschreitender Entwickelung des ganzen Weltprozesses. „Durch den allgemeinen menschlichen Fortschritt wird man ein Stück menschlichen Leidens nach dem andern auch objektiv aus der Welt entfernen können". „Der Entwickelungsgedanke war jenem Denker in seiner Zeit, in welcher eine Menschengeneration wie die andere lebte und in welcher die Entwickelung so langsam war, daß ihre Existenz auch dem tiefsten Denker

nicht zum Bewußtsein kam, notwendig fremd geblieben." „Der Gedanke der Entwickelung und die Idee des energetischen Imperativs, welche der Entwickelung ihren Inhalt gibt und ihren Weg anweist, das sind die beiden großen und wesentlich neuen Ideen, die der Monismus über den Buddhismus hinaus besitzt und welche ihn zu einer reiferen und wirksameren Weltanschauung machen."

Nun kann man nicht von einem Universitätsprofessor verlangen, daß er sich an der Hand der Urtexte in das Wesen des Buddhismus vertieft; denn sonst müßte er ja wohl merken: erstens daß das Leiden, was der Buddha lehrt, ein anderes Leiden ist als das, was Ostwald meint, und daß das Leiden, wie der Buddha es zeigt, nicht aus der Welt herausgeworfen werden kann, aus dem einfachen Grunde, weil es die Welt selber ist; und zweitens daß der Buddha der einzige Denker ist, der des Entwickelungsgedankens Herr geworden ist. Für ihn ist das, was Prof. O. Entwickelung nennt, nichts als ein Ebben und Fluten des Samsara, und über dieses Ebben und Fluten hin dessen was die Menschen Entwickelung nennen, zieht sich jene einzig wirkliche Entwickelung: die vom Nichtwissen zum Wissen, die ihren praktischen Widerhall im Achtpfad hat.

Ich sage noch einmal: Man kann von einem Universitätsprofessor, besonders wenn er selber eine Religion erfunden hat, nicht verlangen, daß er sich so in das Wesen des Buddhismus vertieft, wohl aber muß man das von jemandem verlangen, der, wie Herr L. N., ein Buch über dieses „Wesen des Buddhismus" schreibt.

Ich gestehe offen und von vornherein, daß ich Herrn L. N.'s Buch nicht gelesen habe, daß ich nach diesem Auftakt auch keine Lust habe, es zu lesen, daß ich aber außer durch Ostwalds Aeußerungen von dritter Seite her über seinen Inhalt genügend unterrichtet bin. Es ist nur der heutzutage so häufige, mit mehr oder weniger Erfolg ausgeführte Versuch, dem Buddhismus dadurch eine Ehre anzutun, daß man ihn in den Rang einer Wissenschaft erhebt.

Ein jeder, der nur halbwegs gewittert hat, was der Buddha mit seiner Majjhimā Patipadā (Mittlerer Weg) meint, der kann ja über solche gutgemeinten Versuche nur lachen, bzw.

er müßte darüber lachen, wenn das dabei zutage tretende Mißverstehen des Buddhismus nicht ein so vollkommenes und verhängnisvolles wäre — verhängnisvoll nicht nur für den Träger einer solchen falschen Vorstellung, sondern auch für die, die in einem solchen verunglückten Buch Belehrung über den Buddhismus suchen. Ob dieses Buch dabei die erhebendste Ethik bietet, das kommt dabei nicht in Betracht. Das „Sei gut" lehren schließlich alle Religionen, jede auf ihre Art.

Bestrebungen, den Buddhismus dem Menschen nahe zu bringen, tauchen heute an allen Ecken und Enden der Erdkugel auf, von San Francisco und Chicago bis nach London und Moskau; aber schließlich kommt es ja nicht darauf an, daß man vom Buddhismus spricht, sondern darauf, daß man in das Wort und den Begriff den richtigen Inhalt füllt.

Es ist ja keine Frage, daß bei keiner Lehre ein so völliges Mißverstehen möglich ist wie beim Buddhismus. Schon bei seinen Lebzeiten hat der Buddha das Mißgeschick über sich ergehen lassen müssen, falsch verstanden zu werden. Aber es ist eine wahrhafte Tragikomik, daß, während er selber als Nihilist, als Lebensverneiner verschrien wurde („Venayiko samano Gotamo; sato satassa ucchedam, vināsam, vibhavam paññāpetīti", d. h. ein Verneiner ist der Samana Gotama, des seienden Wesens Vernichtung, Zerstörung, Aufhebung lehrt er", Majjh. I, p. 140, 22. Sutta), er heute als, ich möchte sagen witziger Lebensbejaher dargestellt wird, witzig, weil er die Ewige Selbstheit, die Attatā lehrt unter der konstanten Form der Nichtselbstheit, der Anattatā.

Man fragt sich: Wie ist das möglich? Für alles muß doch ein Grund vorhanden sein. Ich sage, der Grund ist dieser, daß der Buddhismus, als Wirklichkeitslehre, nicht eine Lehre im üblichen Sinne ist, die lehrt was da ist, sei es erfahrungsgemäß als Wissenschaft, sei es erlebensgemäß als Glaube, sondern die etwas lehrt, was im Lehren sich erst verwirklichen soll. Das Entrinnen aus der Welt, das Austreten aus dem Samsara, das Verlöschen i s t nicht da als etwas, das im üblichen Sinne gelehrt und gelernt werden kann. Der Samsara hält keinen fertigen Weg, keine fertige Pforte bereit, aus der heraus man ihn verlassen kann — o nein! Der Sam-

sara hält sein Opfer mit der unangekränkelten Sicherheit und Verbindlichkeit, mit der das Weib den Mann hält — der Weg ins Freie will geschaffen, die Pforte will erarbeitet werden. Die Vimutti, die Befreiung i s t nicht da, weder im Sinne des Glaubens noch im Sinne der Wissenschaft, sondern sie ist nur da als der lebendige Vorgang der Verwirklichung, bedingt durch Entsüchtung, diese bedingt durch Ueberdrüssigwerden, dieses bedingt durch rechte Einsicht in das geheimnisvoll-heimtückische Getriebe dessen, was sich Wirklichkeit nennt, dieses Lügners, der sich selbst belügt. „Wenn er so erkennt, so durchschaut, wird der Edle Hörer der Form überdrüssig, wird der Empfindung überdrüssig, wird der Wahrnehmung überdrüssig, wird der Begriffe überdrüssig, wird des Bewußtseins überdrüssig. Ueberdrüssig wird er entsüchtet, entsüchtet wird er frei, im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein (vimuttasmim vimuttam iti ñānam hoti). Versiegt ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben; nichts weiteres auf dieses hier — so erkennt er".

„Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein." Das ist das Endergebnis, Blüte und Frucht Buddhistischen Denkens. Dieses Wissen entscheidet über Natur und Wesen des Buddhismus, d. h. darüber ob er eine Wissenschaft oder ein Glaube oder ein drittes ist?

Was bedeutet überhaupt „Wissen", was Wissenschaft?

Alle Wissenschaft geht auf Erfahrung. Alle Erfahrung geht auf Gegenständliches, sei es im körperlichen, sei es im geistigen Sinne, alles Gegenständliche verlangt Beweis, d. h. es verlangt eine Rechtfertigung von einem andern aus; anders ausgedrückt: Alles Erfahrungsgemäße unterliegt der Kausalität. Kein Ding hat seinen natürlichen und geistigen Daseinsgrund in sich selber, sondern muß ihn aus einem andern herleiten, das ihn wieder aus einem andern herleiten muß usw. in die unendliche Reihe.

So ist das Wissen der Wissenschaft etwas, das im strengsten Sinne des Wortes immer wieder neues Wissen schafft, notgedrungen, zwangsmäßig; denn daß die Wissenschaft bei irgendeinem Gliede als dem letzten bzw. ersten, über das es nicht mehr hinausgeht, stillstehen könnte, das gibt es

nicht. Wissen im Sinne der Wissenschaft schafft zwangsläufig neues Wissen.

Das ist Wissen als Erfahrung, ein mittelbares Wissen, das nicht am Gegenstand selber sich erledigt, sondern von einer äußeren Vorbedingung aus sich Hülfe holen muß.

Ihm gegenüber steht das Wissen des Glaubens: reines, unmittelbares Erlebnis. Welcher wirklich Gläubige wird sich darauf einlassen, aus Erfahrungen heraus beweisen zu wollen, daß Jesus lebt. Das tut die Theologie, aber nicht der Gläubige; er schneidet allen Versuchen dazu die Wurzel ab mit seinem für ihn unerschütterlichen Erlebnis: Jesus lebt! Ob die Erfahrungen dafür, dawider, dafür und dawider sprechen, das ist ihm gleichgültig. Die Unmittelbarkeit seines Wissens kann keine Erfahrung weder benagen noch bestärken; sie findet gar keinen Einsatzpunkt dafür.

Noch einmal: das Wissen der Wissenschaft ist eine mittelbare Erfahrung, das Wissen des Glaubens ist ein unmittelbares Erlebnis.

An sich freilich ist damit über den Wert beider noch gar nichts gesagt. Ueber diesen Wert entscheidet lediglich das Verhältnis zur Wirklichkeit. Nun kann man aber von einem wirklichen, der Wirklichkeit entsprechenden Wissen nur da reden, wo die Erfahrungen, wie sie sich ja in unendlichen Fällen darstellen, zum Erlebnis werden. Dieser ersten Forderung entspricht aber weder die Wissenschaft noch der Glaube. Bei der Wissenschaft handelt es sich immer nur um Erfahrungen, die neue Erfahrungen gebären, und die nie zum Erlebnis werden. Beim Glauben handelt es sich um ein Erlebnis, das vor aller Erfahrung, unabhängig von ihr einsetzt und für das Moment der Erfahrung für immer unzugänglich ist. Das Wissen der Wissenschaft ist Erfahrung ohne Erleben, das Wissen des Glaubens ist Erleben ohne eine ihm entsprechende Erfahrung. Beide erfüllen nicht die Ansprüche, die man an ein wirkliches, d. h. der Wirklichkeit entsprechendes Wissen stellen muß.

Hier heißt es: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ Dieser mangelnde Einklang mit der Wirklichkeit, d. h. diese Unmöglichkeit, die im gedanklichen Ansatz sich un-

merklich versteckt, wird zur Undenkbarkeit, wenn aus-gedacht.

Was ergibt sich, wenn man den Buddhismus zur Wissenschaft machen will, ihn wissenschaftlich behandelt?

Für den, der nicht selber Buddhist ist und nicht mit der Einsicht des Buddhisten begabt ist, ladet der Buddhismus förmlich ein zur wissenschaftlichen Behandlung. Alles wird hier Gegenstand der Erfahrung, der ganze Ich-Vorgang, wie er in den fünf Greifegruppen: Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, Bewußtsein sich selber erlebt. Alles, das Bewußtsein mit eingeschlossen, ist gegenständlich, d. h. erfahrungsgemäß da, teils körperlich gegenständlich als Form, teils geistig gegenständlich als Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, Bewußtsein. Alles rückt in bestechend wohltuender Weise ins Licht der Erfahrungen; für Glauben und Glaubensakte bleibt kein Platz mehr, es geht alles auf in Erfahrung, die als solche nur immer weiter ausgebaut werden will und den Buddhismus zu einem Vorläufer und zu einem Konkurrenten der modernen Psychologie oder Psycho-Physiologie, oder wie man es sonst nennen mag, machen würde. Der Spalt zwischen Körper und Geist, der das Ganze in zwei Hälften, in Natur und Geistwelt zu zerreißen droht, hat aufgehört, man hat eine einheitliche, geistkörperliche Weltanschauung, der Monismus ist da.

Das wäre soweit alles ganz gut, wenn Denken an einem bestimmten Punkt aufhören könnte zu denken. Aber Denken kann nicht freiwillig aufhören, es geht soweit es gehen kann und zieht die Folgerungen aus den von ihm selber geschaffenen Gegebenheiten.

Diese Folgerungen verlaufen einerseits in subjektiver, anderseits in objektiver Richtung.

In subjektiver Richtung ergibt sich folgendes:

Wenn alles, gemäß der Lehre des Buddhismus, Erfahrungsgegenstand ist, das Bewußtsein selber mit eingeschlossen, so muß doch ein Standpunkt da sein, so beschaffen, daß er dieses alles erfahrungsgemäß aufnehmen kann. Da das Bewußtsein selber zu diesem Aufgenommenen gehört, so muß dieser Standpunkt natürlich außerhalb, oberhalb des Be-

wußtseins liegen. Somit ergibt sich mit logischer Notwendigkeit ein Ichselbst (attā), dessen einzige Aufgabe und Funktion es ist, die Nichtselbstheit (anattatā), in der die ganze Persönlichkeit aufgeht, als solche zu konstatieren.

Mit der gleichen unentrinnbaren logischen Notwendigkeit wird dieses Ichselbst, das den gedanklichen Standpunkt bildet, an dem die Nichtselbstheit sich abspielt, zu einem wunderlichen Geschöpf. Es steht außerhalb, das heißt hier oberhalb aller Aussagen. Von ihm zu sagen, daß es in irgendeinem Sinne ein Begehrenswertes sei, das hieße es in die Erfahrungen hineinreißen. Von ihm zu sagen, daß es denkt und bewußt ist, hieße das gleiche; ja selbst die Aussage, daß es überhaupt ist, wäre eine Beschränkung, d. h. eine Befleckung mit Erfahrung. Es ist also ein Etwas, so völlig erhaben über alle Denkmöglichkeiten, daß von ihm nichts da sein darf, wenn es überhaupt da sein soll, ein reines ens — nicht rationis, sondern irrationis. Anders ausgedrückt: Denken hat sich bis zu jenem letzten Endpunkt durchgearbeitet, in dem es als „der Gegensatz" sich selber den Boden unter den Füßen fortzieht und nichts mehr beläßt als die Einsicht: die Voraussetzungen, von denen ich ausgegangen bin, müssen notwendig falsch sein, indem sie mich im Ausdenken zum Widerspruch in sich geführt haben; denn ein Etwas, das da ist nur unter der Bedingung, daß es in keiner Form und Hinsicht da ist, das ist eben Widerspruch in sich, das ist der Vorgang, in dem das Denken sich selber desavouiert, sich vor sich selber unmöglich macht.

Es gibt eine moderne Richtung innerhalb des Buddhismus, die sich in dieser verzweifelten Sackgasse verrannt hat; ob Herr Lakshmi Narasu dazu gehört, weiß ich nicht, kommt auch hier nicht in Betracht. Wir Buddhisten würden diesen guten Leuten gern ihr Vergnügen lassen, mit dem Gegensatz zu jonglieren, wenn sie nur nicht auf die üble Idee gekommen wären, sich selber Buddhisten zu nennen und zu behaupten, das sei es, was der Buddha gemeint und gelehrt habe: die Tatsache, daß ich mir der restlosen, das Bewußtsein mit einschließenden Nichtselbstheit (anattatā) bewußt werden könne, beweise mit logischer, unausweichlicher Notwendigkeit, daß ein Standpunkt außerhalb des Bewußtseins da sein

müsse, von dem aus dieser Erkenntnisakt sich vollziehe und von dem aus das Ichselbst (attā) (denn nur ein solches kann dieser Standpunkt sein) die Nichtselbstheit der Persönlichkeit sozusagen Revue passieren lassen könne.

Diese Köpfe stützen sich auf die Tatsache der logischen Notwendigkeit ihres Gedankenganges und bedenken nicht, daß Logik lediglich eine Form ist, unter der Denken sich betätigt, eine Art Denkgefälle, in dem die Gedanken sich ballen, wie etwa das fallende Wasser sich zu Tropfen ballt, das aber über den Inhalt des sich Formenden durchaus nichts aussagt.

In unserem Fall steht mit dem gleichen Nachdruck logische Notwendigkeit gegenüber logischer Notwendigkeit. Die gleiche logische Notwendigkeit, die mich zwingt, ein Ichselbst (attā) anzunehmen, wenn alles an der Persönlichkeit, restlos, das Bewußtsein mit eingeschlossen, als nichtselbst (anattā) erkannt wird, diese gleiche logische Notwendigkeit zwingt mich auch, diese Schlußfolgerung als falsch zu erkennen, weil sie in einem ens irrationis endet, das nur da ist, wenn es nicht da ist, d. h. das Widerspruch in sich ist. Und bei dem ganzen Streit entscheidet nicht die mehr oder weniger große logische Notwendigkeit — die ist auf beiden Seiten gleich groß —, sondern das Maß an Wirklichkeitssinn. Wer die Wirklichkeit der Logik opfert, mit dem ist nicht zu streiten, und sein Verfahren rächt sich an ihm selber, indem er aus dem Glaubensakt als Erlebnis, diesem Erlebnis mit all seinen Wundern, diesem Erlebnis, das aus dem seienden Urgrund „dessen was ist, was denkt und was Wonne ist" (sat-citt-ānanda) ein schreckliches Ungeheuer macht, bei dem von allem lebendigen Glauben nichts übrig bleibt als der intellektuelle Zwang, an ein Jenseits dieser empirischen, nichtselbstigen Welt in Form eines Ichselbst glauben zu müssen, das so beschaffen ist, daß es logischer Notwendigkeit nach dasein m u ß und wirklich nicht dasein **k a n n**, kurz das Gegensatz in sich ist. Glaubenkönnen ist der Himmel, Glaubenmüssen ist die Hölle, und wehe dem, der sich selber dahin gebracht. Er mag sich gesagt sein lassen, daß es die Strafe der beleidigten Wirklichkeit ist, die er in diesem logischen Zwang erduldet.

Aber wie ist die Sache nun in Wahrheit? Haben diese Köpfe nicht recht, wenn sie schlußfolgern: „Damit daß alles am Ich restlos als Nichtselbst (anattā) erkennbar ist, die Form, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffe, das Bewußtsein, ist notwendig ein Standpunkt gegeben, von dem aus diese Erkenntnis sich vollzieht, und der ebenso notwendig an dieser Nichtselbstheit nicht teilhaben kann, widrigenfalls er ihr ja nicht als Zuschauer und Erkenner gegenüberstehen könnte?! — ich sage: Ist diese Schlußfolgerung nicht völlig richtig? Sie leuchtet ja sozusagen durch sich selber, unmittelbar ein!

Ich antworte: Freilich leuchtet diese Schlußfolgerung durch sich selber, unmittelbar ein, aber nur so lange, wie man eben dem Buddhismus als einen Erfahrungsgegenstand gegenübersteht. Ob man das naiv tut, etwa wie Prof. Ostwald das wohl tun dürfte, oder ob man das vom Standpunkt eines eigens zu diesem Zweck konstruierten ens irrationis tut, das macht grundsätzlich keinen Unterschied. Aber diese Leute haben es ja noch nicht einmal gewittert, daß eben das ganze Wesen des Buddhismus darin besteht, daß das, was sich in den fünf Greifegruppen erfahrungsgemäß als Nichtselbst (anattā) darstellt, zum Erlebnis werden muß.

Wenn ich den Buddhismus kurz, formelmäßig zwischen Glauben und Wissenschaft stellen soll, so muß ich sagen: Glaube Erlebnis schlechthin ohne entsprechende Erfahrung, Wissenschaft Erfahrung schlechthin ohne entsprechendes Erlebnis, und der Buddhismus Erfahrung, die zum Erlebnis wird, werden muß.

Das ist es, was den Buddhismus zur Mittleren Lehre macht. Noch einmal: Nicht Erlebnis schlechthin, nicht Erfahrung schlechthin, sondern Erfahrung, die zum Erlebnis wird, oder besser: werden soll.

Wenn der Buddha immer wieder, in fast arabeskenhafter Starre sein Schema entwickelt: „Ist die Form unvergänglich oder vergänglich usw. Kann man von dem, was vergänglich, leidig ist, sagen: Das gehört mir, das bin Ich, das ist mein Selbst?" so ist das lediglich eine erfahrungsgemäße Darstellung der Wirklichkeit und damit des Buddhismus als

der Wirklichkeitslehre, d. h. der Lehre, die Wirklichkeit lehrt und sie selber ist.

Aber nachdem diese restlose Nichtselbstheit erfahrungsgemäß festgelegt ist, wie geht es dann weiter? Im Sinne jener logischen Notwendigkeit, die aus diesen Tatsachen ein Ichselbst als den Gegensatz schafft? — O nein! Es geht weiter in der Richtung der Aufgabe, die Erfahrung der Nichtselbstheit im Erleben zu verwirklichen.

Das Ich, die Persönlichkeit als Summe der fünf Greifegruppen ist durch und durch Ernährung. Das Wesen aller Ernährung besteht im Ergreifen, im In-Beziehungtreten, im „Sich-Beziehen auf" im körperlichen wie im geistigen Sinn. Die stoffliche Nahrung, die ich mit der Hand ergreife, ist nicht mehr Nahrung als das, was ich mit den vier Phasen geistiger Ernährung ergreife. Denken ist Essen, wie Essen und Trinken auch. Mit den fünf Greifegruppen trete ich zur Außenwelt in Beziehung.

Aber das ist nicht alles. Ich esse nicht nur, sondern ich weiß auch, daß ich esse. Das heißt: Ich trete nicht nur in Verbindung zur Außenwelt, sondern auch in Verbindung zu mir selber. Das „Ich weiß, daß ich esse" ist keine mit dem Ernährungsvorgang an sich gegebene Tatsache. Es hat eine Zeit in meiner, des Ich, Entwickelung gegeben, in der ich durchaus nicht gewußt habe, daß ich esse (als Embryo, als junges Kind). Das Wissen vom Essen, das Wissen von mir selber als einem Ernährungsvorgang ist gleichfalls ein Ergebnis der Ernährung, ist selber ein Ernährungsvorgang.

Somit: Um zu mir selber in Beziehung zu treten, um zu wissen, daß ich restlos Ernährungsvorgang bin, brauche ich nicht ein Ichselbst außerhalb, ein ens irrationis, das sein Dasein nur von Gnaden einer logischen Notwendigkeit fristet, sondern dazu brauche ich nichts als das lebendige Erlebnis dessen, was die Erfahrung gibt: Restlos Ernährung, etwas das im Begreifen sich selber mitbegreift und bei dem das Wissen darüber, daß es so ist, nichts als eine Form, ein Sonderfall der Ernährung ist, jener Sonderfall, in dem das Drama sich vollzieht.

Noch einmal und noch einmal: Wenn der Buddha von jeder Greifegruppe sagt: „Das bin ich nicht, das ist nicht

mein Selbst", so besagt das nicht, daß das Selbst außerhalb in der statio instabilis liegt, sondern es besagt nichts als die dringende Aufforderung, dieses bloß erfahrungsgemäß Gegebene nun auch zu erleben; wobei es sich ja dann erweisen wird, daß es sich hier um jene gesuchte Totalität der Philosophen handelt, bei der das Wissen darüber, daß ich restlos ein Greife-, ein Ernährungsvorgang bin, zur Ernährung als Erlebnis w i r d , werden m u ß , wenn überhaupt vom Buddhismus die Rede sein soll. Mit der Einsicht „Alles ist nichtselbst" ist kein Abschluß gegeben, der seinerseits das Recht gibt, logische Schlußfolgerungen zu ziehen, sondern eine Aufgabe, die verwirklicht werden will, und die damit, daß sie das Wissen von all diesem als Form der Ernährung erlebt, jene Ganzheit, jenes in sich vollendete Weltsystem schafft, das die Fäden, die es mit der übrigen Welt, dem Unganzen verbinden, zu lösen vermag, das freilich, weil reiner Ernährungsvorgang, damit daß es diese Fäden löst, sich selber das eigene Werdesein auflöst. „Nicht erzitternd (aparitassam, d. h. ohne jede Regung, die zur Knüpfung neuer Fäden führen könnte) kommt er eben aus sich selber heraus zum endgültigen Verlöschen (paccattañneva parinibbāyati)".

Erst da, wo und dann wenn Ernährung in jene Phase getreten ist, in der sie von sich selber weiß, erst dann eröffnet sich die Möglichkeit für das endgültige, alles entscheidende Drama, das der Buddha lehrt. Und wie ein wirkliches Drama nicht als fertiges Schema da ist, von einem geschickten Dramaturgen vorher in seinem Ablauf festgelegt, sondern gleich einem Schachspiel, gleich einem lebendigen Gespräch sich Zug um Zug erlebt, so ist das Drama, in dem die Erfahrung zum Erlebnis wird, nicht ein solches Theaterdrama, das im Schubfach des Philosophen fertig daliegt, sondern es entsteht erst Zug um Zug im Erleben.

Der Unbelehrte fragt sich oft zweifelnd und staunend: „Weshalb hat der Buddha nicht klar gesprochen? Weshalb hat er sich nicht so geäußert, daß ein Zweifel, wie seine anattā-Lehre gemeint ist, überhaupt nicht mehr möglich ist? Weshalb sagt er nicht im Anschluß an sein Arabesken-Schema: Ein Ichselbst (attā) ist überhaupt nicht da?"

Ich antworte: Erstens sagt er das ausdrücklich, freilich an anderen Orten in anderem Zusammenhang, wo er es sagen konnte (z.B. Majjh.-Nik. 22 und Samy.-Nik. III Sutta Gomaya), nur nicht im Zusammenhang mit dem starren Schema. Und er sagt es hier nicht, weil er es hier ja nicht sagen kann. Hier geht es nur um die Anregung, die Erfahrung der Nichtselbstheit der fünf Gruppen in Erleben überzuführen. Wie kann man von etwas, das erst im Erleben sich verwirklichen soll, definitiv, d. h. in Definitionen gefaßt sagen: Ein Ichselbst ist nicht! Von der Erfahrungsgrundlage der fünf Greifegruppen und ihrer Nichtselbstheit aus hat der Schluß: Ein Ichselbst ist ebenso viel logische Berechtigung wie der Schluß: Ein Ichselbst ist nicht. Wenn jemand das Weltall, den Samsara, den Kosmos oder wie man es sonst nennen mag, als „das Gegebene an sich", d. h. als Sein, den ewigen Urgrund, das Göttliche ansieht, wer kann ihn erfahrungsgemäß widerlegen?! Erfahrungsgemäß gibt es hier nichts, was für oder wider entscheiden könnte. Es kommt alles darauf an, was man unter göttlich versteht. Eine Entscheidung und Lösung des Problems tritt erst dann ein, wenn jenes Drama sich vollzieht, in dem die Erfahrung der Nichtselbstheit zum Erlebnis wird, und sie wird zum Erlebnis eben in der Tatsache des erfahrungsgemäßen Wissens von der Nichtselbstheit. Hier in diesem Wissen liegt der Höhepunkt des Dramas, der Kontrapunkt der Lebenssymphonie. Hier scheiden sich die Wege. Für den bloßen Theoretiker geht es in eine fruchtlose, alles verrammelnde Dialektik, für den Verwirklicher in das alles entscheidende Erlebnis.

Damit gebiert sich dann jene Gewißheit, die der Buddha in die Worte faßt: Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein, und die weder die unmittelbare Gewißheit des Glaubens ist noch die mittelbare der Wissenschaft.

Aber was ist sie dann?

Damit komme ich auf die oben erwähnte zweite Seite des Beweises, die objektive!

Wenn der ganze Buddhismus wissenschaftlichen Charakter trüge, d. h. der Erfahrung angehörte, so müßte das Buddha-Wissen, die Bodhi, auch ein Erfahrungswissen sein.

Was würde das aber bedeuten? Das würde bedeuten, daß die Bodhi, wie jede andere Erfahrungstatsache auch, aus Vorbedingungen außerhalb ihrer ihre Richtigkeit erweisen müßte. Damit wäre dann die „unerschütterliche Gewißheit", von der der Buddha selber spricht, endgültig dahin, indem diese Vorbedingungen wieder von anderen Vorbedingungen aus ihre Richtigkeit erweisen müßten usw. ins Unendliche.

In welche Kategorie des Wissens gehört dann die Bodhi?

Wenn ich diese Frage tue, so ist das keine Anmaßung meinerseits, sondern lediglich ein Sich-Berufen auf die Aussage, die der Buddha hierüber selber macht, und zwar mit der Tatsache seines eigenen Namens. Gotama nennt sich selber den Buddha, d. h. den Erwachten, und die Bodhi ist das Ergebnis dieses Erwachens. Wozu erwacht? Zur Wirklichkeit und zur Einsicht in das Wesen aller Wirklichkeit, wie sie sich erlebt im Entstehen und Vergehen der Form, der Empfindung, der Wahrnehmung, der Begriffe, des Bewußtseins.

„Vor meiner Vollerwachung, als noch nicht voll Erwachter, als Bodhisatta, kam mir, ihr Mönche, der Gedanke: Was ist nun wohl an der Welt das Behagen, was das Elend, was das Entrinnen? Da kam mir, ihr Mönche, der Gedanke: Was da auf Grund der Welt an Glück, an Freude aufspringt, das ist an der Welt das Behagen; was an der Welt vergänglich, leidig, dem Wechsel unterworfen ist, das ist an der Welt das Elend; was in der Welt das Aufgeben der Lustgier ist, das Abtun der Lustgier, das ist in der Welt das Entrinnen.

„Solange ich, ihr Mönche, so das Behagen der Welt nicht als Behagen, das Elend nicht als Elend, das Entrinnen nicht als Entrinnen wirklichkeitsgemäß erkannte, solange wußte ich, daß ich in der Welt samt ihren Göttern, samt ihren Maras, samt ihren Brahmas, samt ihrer Masse von Büßern und Brahmanen, von Göttern und Menschen zur unvergleichlichen Vollerwachung (sammāsambodhi) nicht erwacht sei. Als ich aber, ihr Mönche, das Behagen der Welt als Behagen, das Elend der Welt als Elend, das Entrinnen als Entrinnen wirklichkeitsgemäß erkannte, da wußte ich, ihr Mönche, daß ich in der Welt samt ihren Göttern, samt ihren Maras, samt ihren Brahmas, samt ihrer Masse von Büßern und Brahmanen, von Göttern und Menschen zur unvergleichlichen Voll-

erwachung voll erwacht sei, und das Wissen und die Einsicht ging mir auf: Unerschütterlich ist meine Befreiung, dieses ist die letzte Geburt, nicht gibt es mehr ein Wiederdasein" (Ang. I, p. 258/59).

Was ist das also für ein Wissen, für eine Einsicht, die die unerschütterliche Gewißheit in sich trägt: „Dieses ist meine letzte Geburt! Das anfangslose Spiel des Werdeseins hat endgültig, für immer ein Ende!" Das ist die Sicherheit und Gewißheit dessen, der, wenn er aus dem Schlaf erwacht, weiß: Ich bin erwacht! Ein solcher Mensch braucht keine Beweise für sein Wachsein! Ein Mensch, der sich auf Grund von Schlußfolgerungen, logisch erst klarmachen muß, daß er wache, mit dessen Wachsein ist es schlecht bestellt. Es könnte, trotz all seiner Beweise, die er für sein Wachsein beibringt, der Fall sein, daß er schliefe und dieses ganze Beweisverfahren sich erträumt. Um einen Gegenstand der Erfahrung, der ins Gebiet der Wissenschaft gehört, handelt es sich hier nicht. Ebensowenig handelt es sich aber um das unmittelbare, unabhängig von allen Erfahrungen sich vollziehende Erlebnis des Glaubens, das ihm das Wissen auspreßt: Gott ist! Jesus lebt! usw.; sondern es sind die Erfahrungen, in unendlich langem Leidensgange gesammelt, gepflegt, gereift, die, wenn die Zeit ihrer Reife sich erfüllt hat, zu jenem wirklichen Wissen ausbrechen, das, weil aus der Wirklichkeit stammend, von keiner Wirklichkeit mehr erschüttert werden kann.

Wie das Erwachen aus dem Schlaf der Abschluß eines natürlichen Wachstumsvorganges ist, der seine Vorbedingungen weder in anderen Vorgängen hat noch überhaupt vorbedingungslos ist, sondern der seine Vorbedingungen in seinen eigenen Vorphasen hat, so ist das Erwachen zur Wirklichkeit nichts als ein Wachstumsvorgang, der seine Vorbedingungen in seinen eigenen Vorphasen hat.

Das Wissen vom Befreitsein ist weder Ergebnis von Schlußfolgerungen: „Aus dem und dem Grunde muß ich befreit sein!" Das ist auch kein über allen Erfahrungen schwebendes unmittelbares Erlebnis: „Ich bin befreit für immer!" Sondern das ist ein Erlebnis sozusagen mit gebundener Marschroute, d. h. ein Erlebnis, das aus Erfahrungen

stammt, aber aus jenen Erfahrungen, die zum Erlebnis werden können.

Nicht alle Erfahrungen können sich in Erleben umsetzen, sondern nur die Erfahrungen, die schon Erleben als Anlage in sich tragen, und das ist die Erfahrung von der Form, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Begriffen, vom Bewußtsein.

Erfahrungen draußen bleiben Erfahrungen und damit für immer Gebiet der Wissenschaft. Von dieser Welt spricht der Buddha aber auch nicht, sondern nur von dieser Ich-Welt, in der die Begriffe nicht mehr das sind, als was sie herkömmlicherweise gelten, sondern Begreif-, Ergreif-, Suchtmöglichkeiten, die in jedem Moment ausbrechen können wie das Feuer aus der Asche.

Alle meine Begriffe über die Dinge da draußen ändern an diesen Dingen nichts, wohl aber sind sie für mich selber ein Spannungszustand, eine latente Energie, die bei dem entsprechenden Anlaß in lebendige Energie ausbrechen und das ganze System, die ganze Persönlichkeit umformen können von Grund aus, restlos, wie es eben im Wesen eines Ernährungsvorganges bedingt ist: Völlige Umformbarkeit bis zur Aufhebbarkeit.

Hier an der Persönlichkeit ist es, daß Erfahrungen zum Erlebnis werden, weil sie schon Erlebnis in der Anlage sind. Hier an der Persönlichkeit ist es, daß das Drama des Ueberganges von Erfahrungen in Erleben sich abspielt, und hier in der Persönlichkeit ist es auch, daß der letzte mögliche Akt dieses Dramas sich abspielt: Alles Neugeburten hat aufgehört für immer, weil von nun ab Erfahrungen sich nie mehr in Erleben umsetzen werden. Und weshalb das? Weil eben die Anlage dazu, das Nichtwissen und der Durst gehoben ist. Kühl ruhen die Sinne auf den Dingen, wie der Tropfen auf dem Lotosblatt, wie das Sesamkorn auf der Spitze der Nadel; sie berühren sich, aber sie mischen sich nicht, und alle Wahrnehmungen und Empfindungen, alle Eindrücke und Erwägungen, die einen solchen angehen, die bleiben unangenommen, und er weiß es kraft seiner Gewißheit: *Sie bleiben unangenommen.*

Diese Gewißheit stammt nicht aus einem unmittelbaren Erlebnis, das vielleicht einmal in Nacht und Zweifel elend zusammenbrechen kann — das Schicksal, das schließlich drohend über dem Haupte jedes Gläubigen hängt, selbst wenn er am Kreuz endet! —, sie stammt auch nicht aus irgendwelchen gegenständlichen Erfahrungen, die einmal wieder durch andere Erfahrungen umgestoßen werden könnten — das Schicksal aller Wissenschaft —, sondern sie stammt aus jenen Erfahrungen, die die Anlage zum Erleben bergen, und sie ist der Abschluß jenes Entwicklungsvorganges, in dem Erfahrung zum Erleben und Erleben zum Nichtmehr-Erleben wird.

Mit dem unterbrechungslosen gierigen Uebergang von Erfahren in Erleben setzt Leben ein als Behagen (assādo) an der Welt; von hier aus geht es zum Elend (ādīnavo) der Welt: Ach könnte ich doch diesem anfangslosen Erleben, diesem süchtigen Neugeburten, diesem geilen Wuchern, Wachsen, Mehren ein Ende machen! Und von hier aus mag es ja wohl zum Entrinnen (nissaranam) gehen, zum Aufhören, zum Verlöschen für immer, wenn ein solcher auf die Lehre trifft, Vertrauen faßt, sich belehren läßt und sich ernsthaft müht, — nicht so, daß er in der logischen Notwendigkeit seiner Schlußfolgerungen sich selber fängt, gleich einem mit einer Schlinge um den Pfahl gebundenen Hund, sondern so, daß er noch in diesem selbigen Augenblick sich an die Arbeit macht und der Lebensflamme, der immer hungrigen, die Nahrung abschneidet — Stück um Stück!

WOCHEN-SPEISENFOLGE

Sonntag.

Früh beim Aufstehen (5—6 Uhr): Ein Weinglas kaltes oder abgekochtes heißes Wasser. Dabei evtl. ein paar Feigen oder Backpflaumen gekaut oder, je nach der Jahreszeit, eine reife, süße Orange oder Apfel oder Erdbeeren.

Morgens 8 Uhr: Kakaoschalentee oder Maté, gesüßt oder ungesüßt. Dazu Schrot- oder Vollkornbrot oder Weißbrot mit Butter oder ungesüßtem Pflaumenmus.

Mittags: Pellkartoffel mit Butter. Rohes Sauerkraut mit Speiseöl als Salat zubereitet. Weißbrot mit Weißkäse, leicht gesalzen, mit Zusatz von Speiseöl. Für einen schwachen Esser, der vielleicht nicht mehr wie eine Kartoffel essen kann, zum Weißbrot Reis, in halb Milch, halb Wasser gekocht, ohne Zucker, Zimt u. dgl.

Abends (6—7 Uhr): Ein viertel Liter Dickmilch ohne Zucker, Schrot- oder Vollkornbrot mit Weißkäse, geriebener Rettich mit etwas Salz und Speiseöl.

Wer die Dickmilch mit den andern Sachen zusammen nicht essen kann, weil sie ihn zu sehr füllt, der mag sie für sich allein im Laufe des Nachmittags nehmen, ev. mit etwas trockenem Honigkuchen. Bei kühlem Wetter mag die Dickmilch durch eine Tasse Tee ersetzt werden.

Montag.

Früh beim Aufstehen: Wie gestern.

Morgens um 8 Uhr: Außer Kakaoschalentee oder Maté mag auch halb Milch, halb Wasser oder Erdbeer-, Brombeerblättertee oder Honigwasser getrunken werden. Sonst wie gestern.

Mittags: Pellkartoffel mit Butter. Grüner Salat mit Salz und Oel oder mit Zucker und Zitrone zubereitet. Brot mit Schweizerkäse. Dazu evtl. Graupen in halb Milch, halb Wasser gekocht.

Abends 6—7 Uhr: Dickmilch, Schrotbrot mit Datteln, Nüssen; Radieschen.

Dienstag.

Früh beim Aufstehen: Wie gestern.

Morgens: Wie gestern.

Mittags: Pellkartoffel mit Butter. Tomate mit etwas Zwiebel als Salat zubereitet, Brot mit Weißkäse. Dazu evtl. Grieß in halb Milch, halb Wasser gekocht.

Abends: Dickmilch; Schrotbrot mit mildem Magerkäse. Grüner Salat, zubereitet wie oben angegeben. Leute mit schlechten Zähnen mögen den Salat fein wiegen und Zitrone daran tun, wo er dann im eigenen Saft mürbe wird.

Mittwoch.

Früh: Wie gestern.

Morgens: Wie gestern.

Mittags: Pellkartoffel mit Butter. Roher Spinat mit etwas geriebener Zwiebel als Salat zubereitet. Brot mit Weißkäse. Dazu evtl. Makkaroni in halb Milch, halb Wasser gekocht.

Abends: Dickmilch, Schrotbrot mit Butter. Rohes Sauerkraut; für Leute mit schlechten Zähnen gleichfalls fein gehackt, evtl. wie grüner Salat mit Zucker und Zitrone zubereitet.

Donnerstag.

Früh: Wie gestern.

Morgens: Wie gestern.

Mittags: Pellkartoffel mit Butter. Brot mit Weißkäse und Schnittlauch. Dazu evtl. Haferflocken in halb Milch, halb Wasser.

Abends: Dickmilch, Brot mit Butter. Geriebener Rettich.

Freitag.

Früh: Wie gestern.

Morgens: Wie gestern.

Mittags: Pellkartoffel mit Butter. Rohe Mohrrüben mit Sahne oder Zucker und Zitrone. Brot mit Weißkäse. Dazu evtl. Weizenflocken, roh eingeweicht mit Rübensaft oder Honig.

Abends: Dickmilch, Brot mit Datteln, Nüssen. Geriebener Kürbis mit Zucker und Zitrone, falls noch eine dieser wichtigen Früchte durch zweckmäßige Lagerung sich vom Herbst her gesund erhalten hat.

Sonnabend.

Früh: Wie gestern.

Morgens: Wie gestern.

Mittags: Pellkartoffel mit Butter. Löwenzahn-Salat. Brot mit Weißkäse. Dazu evtl. Reisflocken, zubereitet wie die Weizenflocken.

Abends: Dickmilch, Brot mit Butter. Rohes Sauerkraut.

MAHANAMA

So habe ich gehört. Einstmals weilte der Erhabene bei den Sakkern in Kapilavatthu im Nigrodhahain.

Da nun begab sich der Sakker Mahanama zum Erhabenen. Nachdem er sich zum Erhabenen begeben und ihn ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend, sprach nun der Sakker Mahanama zum Erhabenen so:

„Dieses Kapilavatthu, o Herr, ist mächtig und so blühend, volkreich, von Menschen überfüllt, beengt; nachdem ich, o Herr, den Erhabenen oder die verehrungswürdigen Mönche bedient hatte, kam mir, indem ich zur Abendzeit Kapilavatthu durchquerte, der Gedanke: ‚Daß ich nur nicht, o Herr, mit einem Elefanten zusammenlaufe, daß ich nur nicht, o Herr, mit einem Pferd zusammenlaufe, daß ich nur nicht, o Herr, mit einem Wagen zusammenlaufe, daß ich nur nicht, o Herr, mit einem Lastwagen zusammenlaufe, daß ich nur nicht, o Herr, mit einem Menschen zusammenlaufe'. Während dieser Zeit ließ, o Herr, die auf den Erhabenen gerichtete Aufmerksamkeit nach, ließ die auf die Lehre gerichtete Aufmerksamkeit nach, ließ die auf die Mönchsgemeinde gerichtete Aufmerksamkeit nach. Da kam mir dieser Gedanke: ‚Wenn ich in dieser Zeit sterben würde, welchen Weg würde ich nehmen, wie würde mein künftiger Zustand sein?' "

„Fürchte dich nicht, Mahanama, fürchte dich nicht, Mahanama, nicht schlecht wird dein Tod sein, nicht schlecht dein Sterben. Wessen Denken auch immer, Mahanama, lange Zeit in Vertrauen entwickelt, in Zucht entwickelt, im Hören der Lehre entwickelt, im Aufgeben entwickelt, in Weisheit entwickelt ist, was da bei dem dieser Körper ist, formhaft, vierelementig, Vater-und-Mutter-gezeugt, von Reis und Grütze genährt, der Vergänglichkeit, der Vernichtung, der Auflösung, dem Zerfall, der Zerstörung unterworfen, das fressen hier die Krähen, fressen die Geier, fressen die Raubvögel, fressen die Hunde, fressen die Schakale, fressen die Würmer. Was aber bei dem das Denken ist, das lange Zeit in Vertrauen entwickelte, in Zucht, im Hören der Lehre, im Aufgeben, in

6*

Weisheit entwickelte, das geht aufwärts, geht zur Besonderheit.

Gleichwie wenn, Mahanama, ein Mann einen Topf mit zerlassener Butter oder mit Oel in einen tiefen Teich hinabließe und zerschlüge, was daran alsdann Ton und Scherben wäre, das würde untergehen, was daran alsdann aber zerlassene Butter oder Oel wäre, das würde nach oben gehen, zur Besonderheit gehen. Ebenso auch, Mahanama, wessen Denken auch immer lange Zeit in Vertrauen entwickelt, in Zucht, im Hören der Lehre, im Aufgeben, in Weisheit entwickelt ist, was da bei dem dieser Körper ist, formhaft, vierelementig, Vater-und-Mutter-gezeugt, von Reis und Grütze genährt, der Vergänglichkeit, der Vernichtung, der Auflösung, dem Zerfall, der Zerstörung unterworfen, das fressen hier die Krähen, fressen die Geier, fressen die Raubvögel, fressen die Hunde, fressen die Schakale, fressen die Würmer. Was aber bei dem das Denken ist, das lange Zeit in Vertrauen entwickelte, in Zucht, im Hören der Lehre, im Aufgeben, in Weisheit entwickelte, das geht nach oben, zur Besonderheit.

Dein Denken nun aber, Mahanama, ist lange Zeit in Vertrauen entwickelt, in Zucht, im Hören der Lehre, im Aufgeben, in Weisheit entwickelt; fürchte dich nicht, Mahanama, fürchte dich nicht, Mahanama, nicht schlecht wird dein Tod sein, nicht schlecht dein Sterben."

Samy.-Nik. IV, Kap. III.

DIE BEDEUTUNG DER ASKESE

Geschrieben von einer Buddhistin.

„Ja, hat denn die Askese überhaupt eine Bedeutung?" wird mancher fragen.

Ehe wir die Frage beantworten, müssen wir uns darüber klar werden, was unter Askese verstanden wird. Gemeinhin denkt man sich unter Askese lediglich jene Selbstpeinigung, wie sie im Mittelalter von den Christen geübt wurde und teilweise noch heute in Indien geübt wird. Die Geschichte der Religionen und Philosophien belehrt uns darüber, daß es eine Art der Askese gibt, die mittelst Enthaltsamkeit, Ab-

geschiedenheit und strenger Uebung besondere Kräfte zu entwickeln sucht. Für den Griechen war Askese (das Wort ist griechisch und bedeutet Uebung) zunächst nur ein körperliches Training, das zur Entwickelung und Erhaltung athletischer Kräfte dienen sollte. Die Stoiker wandten das Wort auf geistige Uebungen an, die Beherrschung der Leidenschaften bezweckten. Das indische „tapas“ bedeutet zunächst „Hitze, Glut“, dann „Pein, Askese“. Das dazugehörige Zeitwort „tapati“ heißt „der sich erhitzt, der sich anstrengt, sich müht, sich quält“, d. h. Askese übt. „Tāpasa“ ist dann eine allgemeine Bezeichnung für einen Menschen, der der Welt entsagt hat und besondere Uebungen auf sich genommen hat, gleich welcher Sekte er angehört. Mögen nun diese Uebungen, z. B. bei den Jaina-Mönchen, den höchsten Grad möglicher Selbstpeinigung erreicht haben, mag auch der daraus zu erwartende Vorteil für den Uebenden nach unserer Auffassung höchst zweifelhafter Natur sein — soviel steht fest: jedes geistig entwickelte, kulturell hochstehende Volk ist der Boden, wo diese seltsame Blume, die Askese hochtreibt. Grund genug für uns, um über Wert oder Unwert der Askese nachzudenken.

Die weitere Frage, die wir stellen müssen, ist nun die: Was treibt den Menschen zur Askese, und was bezweckt er mit diesen mehr oder weniger peinvollen Uebungen? Aus der Lebensauffassung geht Askese hervor, und dem freiwillig aufgenommenen Zwang liegt überall die Anschauung zugrunde: Leben ohne Selbstzwang führt zu Schaden. Wenn wir auch alle gegen diesen Satz sündigen, man darf wohl sagen, daß kein Verständiger an seiner Richtigkeit zweifelt. Jede geordnete Lebensweise, die Gesunderhaltung des Körpers erfordert Verzicht, und wir erfahren täglich an uns und an anderen, wie schwer ein Verstoß gegen diesen Grundsatz sich rächt.

Der gewöhnliche Weltmensch kommt nicht über die Art des Verzichts hinaus, wie sie sich in der Frage ausspricht: „Was darf ich mir erlauben, worauf muß ich verzichten?“ Das heißt, er erlaubt sich so viel, wie seine Mittel und die Umstände ihm gestatten, und versagt sich nur das, was seine Mittel ihm nicht erlauben und die Verhältnisse ihm

nicht gestatten. Dieses schlaffe Leben des Materialisten ist das eine Extrem, das der Buddha uns zu meiden befohlen hat.

Ein ernsterer Mensch richtet seine Lebensführung nach seiner Lebensauffassung, nach seiner Religion. Das Denken, nicht das Begehren ist Richtschnur seiner Handlungen. Was denkt er nun? Er denkt etwa so: „Ich bin ein geistiges Wesen, habe eine unsterbliche Seele, von Gott geschaffen, die einst von diesem Körper getrennt leben wird. Diese Seele befleckt die böse Tat. Weltliche Begier muß abgetan werden, damit die Seele rein wird." Der in dieser Richtung Strenge geht weiter zur Praxis über: „Den weltlichen Dingen muß entsagt werden, das Fleisch will ich abtöten, nötigenfalls durch peinvolle Bußübung, damit die Seele zu meinem Gott gelangt." So sprach der christliche Büßer, ähnlich sprach der indische Asket und spricht noch der, der Selbstquälerei sich weiht. Diese Selbstquälerei ist das andere Extrem, das der Buddha zu vermeiden befohlen hat. Ohne Bedenken verwerfen wir daher diese fanatische Art der asketischen Uebung, die die Ausgeburt der irrigen Meinung ist, daß Körper und Geist etwas Verschiedenes, nicht in gegenseitiger Abhängigkeit Stehendes sind; daß die körperliche Hälfte des Menschen mit Vorteil zu Tode gequält werden könne, damit dann die unsterbliche Hälfte allein selig weiterlebe. Ein Irrtum im Denken ist es, der den Menschen zur Selbstpeinigung treibt.

Askese bekommt ihren Sinn und ihre Bedeutung von der Weltanschauung aus, um deretwillen sie geübt wird. Wenn das Herz des Gläubigen im Uebersinnlichen verankert ist, dann wird die Qual zum leidenschaftlichsten Ausdruck der Gottesliebe. Askese ist hier Selbstzweck geworden, die Qual selbst wird im religiösen Fanatiker zur Wonne. — Vor einigen Jahren, als ich einen Lehrer für Sanskrit suchte, lernte ich brieflich einen deutschen Herrn kennen, der aus dem Lesen indischer Texte sich eine Weltanschauung gebildet hatte, die darin gipfelte: Leiden ist das Höchste, das es im Leben gibt. Leiden war ihm das Höchste und Beste, ja zur größten und einzigen Freude geworden! Leiden war ihm Selbstzweck, ein Darüber-Hinaus kannte er nicht. —

Anders verhält es sich mit dem Buddhismus. Hier ist Askese nicht Selbstzweck; es wird kein Kult mit ihr getrieben, noch brüstet man sich mit ihr. Askese ist hier lediglich das Mittel zum Zweck, und dieser Zweck ist nicht die Erlangung von Himmelswonnen, nicht die Erreichung magischer Kräfte usw., sondern dieser Zweck ist lediglich, das alles auszuschalten, was am inneren Fortschritt hindern könnte. Das Leben, wie es der Buddha seinen Mönchen vorgeschrieben hat, fordert zunächst Beobachtung der zehn Silas, dann den Sinnesschutz, die Uebung in der Achtsamkeit und Besonnenheit, das Befriedigtsein; ferner das Maßhalten beim Essen (nur eine erbettelte Mahlzeit war täglich gestattet) und die Wachsamkeit (nur vier Stunden Schlaf in der Nacht). Es wurden also hohe Anforderungen an die Enthaltsamkeit gestellt, höchste Selbstzucht gefordert, jedoch werden alle Selbstqual hervorrufenden Mittel verworfen, auf deren Zwecklosigkeit der Buddha öfter hingewiesen hat.

Der Buddha nennt die Lebensweise mäßiger Askese, wie sie den Mönchen vorgeschrieben wurde, den Mittleren Weg. Das heißt der Weg, der beide Extreme meidet, die Selbstpeinigung und die lässige Lebensweise.

Wie hart der Kampf war um die Erlangung der Gemütsruhe, die in der Triebfreiheit besteht, schildern in ergreifender Weise die Lieder der Mönche und Nonnen. Oft hören wir von einem Mönch die Klage: Seit soundsoviel Jahren bin ich dem Orden des Erhabenen beigetreten; aber geistige Ruhe fand ich auch nicht einen Augenblick! Die Verzweiflung darüber, daß er der Sinneslust nicht Herr werden kann und innere Sammlung nicht erreicht trotz aller Bemühung, treibt den Unglücklichen dazu, die Waffe zu ergreifen, um dem Leben ein Ende zu machen, das recht zu nutzen er nicht vermochte. In diesem Augenblick äußerster Not wird dann bisweilen die lang ersehnte Klarheit erreicht.

Immer wieder ermahnt der Mönch sich selber zum heißen Ringen: „Erhebe dich und setze dich nieder, o Kātiyāna! Ueberlasse dich nicht langem Schlaf, wache! Nicht soll dich, den Trägen, der König Tod, der ein Angehöriger des Lässigen ist, durch Betrug besiegen! Gleichsam mit der

Gewalt des großen Ozeans überkommt dich Geburt und Alter. Schaff dir selbst eine Insel, denn eine andere Zuflucht findest du nicht. Der Lehrer hat den Pfad gemeistert, den Hang und die Furcht vor Geburt und Alter überkommend. Unnachlässig achtsam, widme dich entschlossen der Uebung!"

Nicht nur Kampf, sondern auch Sieg, der beglückendste gewiß, den es geben kann, klingt uns aus diesen Liedern entgegen. Es folgen wenige Strophen, die diesen Geist der Ruhe atmen. „Seitdem ich hinausgezogen bin aus dem Haus in die Hauslosigkeit, kenne ich nicht einen Gedanken, der unedel oder gehässig wäre."

„Dem, dessen Geist gleich einem Felsen gefestigt ist und nicht erzittert, leidenschaftlos unter den Leidenschaftlichen, ruhig unter den Erregten, woher sollte dem, dessen Geist so geübt ist, Leiden kommen?"

„Mein Geist ist gleich einem Felsen gefestigt und schwankt nicht, leidenschaftsfrei unter den Leidenschaftigen, ruhig unter den Erregten. Woher sollte mir, dessen Geist also geübt ist, Leiden kommen?"

Ich komme nun auf die Frage zurück: Hat Askese für uns und unsere Zeit Bedeutung? Die Antwort geht dahin: Bedeutung hat Askese nur, insofern sie Ausdruck einer wirklichkeitsgemäßen Lebensauffassung ist, wie sie uns im Buddhismus gegeben ist. Nur hier übt Askese jene Wirkung aus, die fördernd auf alle wirkt, die mit ihm in Berührung kommen. Wenn mehr Menschen den Mut finden werden, soweit dieses unsere Zeit erlaubt, im echt-buddhistischen Sinn Askese zu treiben, so werden diese wenigen zum friedlichen Beisammenleben der Menschen mehr beitragen, als alle Friedenskongresse der Welt. Buddhistische Askese hat somit für jede Zeit, für jedes Land Bedeutung. Sie ist immer und überall aktuell, wo Menschen wirklich zu denken sich mühen, und entsprechend zu leben gewillt sind!

L. M.

RUSSLAND
UND DAS PROBLEM DES STAATES

Im Grunde genommen gibt es für den unvoreingenommen Denkenden nur zwei Dinge: die Wirklichkeit und das Wissen von ihr. Ich bin da, und ich weiß, daß ich da bin. Der Baum ist da und ich weiß, daß er da ist. Der Weltkrieg war da, und ich weiß, daß er da war.

Dieses Wissen von der Wirklichkeit heißt der Begriff.

Je nach dem Verhältnis zwischen Begriff und Wirklichkeit kann man die Menschen in drei Gruppen teilen: 1. solche, bei denen die Wirklichkeit sich nach dem Begriff richten und formen soll; 2. solche, bei denen der Begriff sich nach der Wirklichkeit richtet, und 3. solche, bei denen Begriff und Wirklichkeit in gegenseitiger lebendiger Abhängigkeit stehen.

Die ersteren sind die Idealisten, Leute, die in einer Idee leben und sich nun daran machen, die Wirklichkeit dieser Idee entsprechend zu formen. Sie sind ihrem Wesen nach Fanatiker, Weltbeglücker, Extremisten, die letzten Endes vor keinem Mittel zurückschrecken, um ihre Idee zu verwirklichen, erstens, weil sie von dem unübertrefflichen Guten dieser Idee und zweitens, weil sie von deren Ausführbarkeit überzeugt sind. Für sie gilt der Satz: „Pereat mundus, fiat justitia", d. h. „Mag die Welt zugrunde gehen, es soll Gerechtigkeit walten" bzw. das, was sie für Gerechtigkeit halten.

Die zweiten, das sind die Leute vom „Gesunden Menschenverstand", die Realisten, für die die Wirklichkeit letzten Endes nur da ist, um sie nach Kräften auszunutzen und das Beste aus ihr zu machen, was sich daraus machen läßt. Der Realist ist der Mann, der in seiner Handlungsart wie in ihrer Beurteilung und Bewertung sich den Tatsachen anpaßt und aus ihnen seine Ideologie schafft.

Bei den Idealisten heißt es: Erst die Idee, dann die Wirklichkeit; bei den Realisten hingegen: Erst die Wirklichkeit, dann die Ideen über sie, die Wirklichkeit.

Jeder Gläubige ist letzten Endes ein Idealist, indem er sich kraft der Idee eine Welt schafft, wie die Wirklichkeit

sie nicht zeigt, auch nie zeigen wird, und indem er nun diese seine ideal-fiktive Welt zu verwirklichen sucht, im Notfall mit Gewalt; denn daß das, was er bringt, das denkbar beste ist, nicht nur für ihn, sondern für jeden, davon ist er völlig und ehrlich überzeugt. Jeder Idealist ist seinem Wesen nach Fanatiker.

In dieser Rolle als Fanatiker, als Weltbeglücker und Weltumformer, stellt er die größte Gefahr für die Menschheit dar. Sicherlich ist auch der Realist mit seinem skrupellosen Drang, die Erwerbsmöglichkeiten der Welt zu erschließen und nutzbar zu machen, eine Gefahr, eben die Gefahr, wie sie in jedem Mangel an Selbstbändigung liegt; aber hier sind natürliche Grenzen gegeben; es ist, wie man sagt, dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen; aber beim Fanatismus des Idealisten gibt es keine Grenzen, die ihm von seiten der Wirklichkeit auferlegt werden könnten. Die Wirklichkeit ist ihm ja das, was umgeformt werden muß, und kommt er nicht so zum Ziel, wie er will, so bedeutet das für ihn nicht, daß er dieses Ziel ändern muß, sondern nur, daß er die Methode ändern muß. Sein Ziel bleibt ihm unverrückt, und sollte er selber darüber zugrunde gehen.

Nun braucht der Idealismus nicht immer ein metaphysischer zu sein. Es gibt auch einen physischen Idealismus, und ihn erleben wir jetzt als Folge des Weltkrieges bzw. der Revolution in der Form des Bolschewismus.

Der Bolschewismus hat, wie jeder Sozialismus, es sich zur Aufgabe gemacht, über die Welt nicht zu philosophieren und zu spekulieren, sondern sie anders zu machen, und in Rußland ist das Experiment des Andersmachens in wahrhaft gigantischem Maßstab in Arbeit genommen worden, mit der Nüchternheit, Exaktheit, Brutalität eines Schusters, der seine Schuhe auf einen neuen Leisten schlägt. „Und folgst du nicht willig, so brauch ich Gewalt". Und der ganze realistisch eingestellte Westen steht rat- und hilflos und versteht nicht, wie Leute die günstigste Gelegenheit vorübergehen lassen können, wieder Geld in das verarmte Land hineinzubringen und es in ihm arbeiten zu lassen.

Soviel über diese beiden Menschengattungen: den Idealisten als Fanatiker und Weltverbesserer, den Realisten als Kompromißler und Weltausnutzer.

Nun gibt es aber noch eine dritte Gattung von Menschen, die freilich dünn gesät sind, die aber doch da sind und infolgedessen mitgezählt werden müssen. Das ist der Mittlere Mensch, der wirkliche, unvoreingenommene Denker, dem es klar geworden ist, daß es letzten Endes nur eine Wirklichkeit gibt, die ein jeder kennt, und über die er bestimmen kann, das eigene Ich, und daß diese einzige Wirklichkeit so beschaffen ist, daß in ihr weder der Begriff vor dem Gegenstand, die Idee vor der Wirklichkeit da ist noch umgekehrt der Gegenstand vor dem Begriff, die Wirklichkeit vor der Idee, sondern daß beide in einem gegenseitigen, lebendigen Abhängigkeitsverhältnis stehen, bei dem der Begriff, die Idee zu einem Wachstumsferment an ihrem Gegenstand, der Körperlichkeit wird, und letztere wieder der Nährboden wird, aus dem der neue Begriff aufspringt.

Das heißt mit andern Worten: Das ganze Ich, die Wirklichkeit, soweit sie wirklich zugänglich ist, ist ein Ernährungsvorgang, bei dem das Wissen darüber, daß es so ist, der Begriff, die Idee, nicht etwas ist, das, wie der Idealist will, sich zum Tyrannen der Wirklichkeit machen kann, noch etwas, das, wie der Realist will, als Trabant in den Dienst der Wirklichkeit gestellt werden könnte, sondern der Begriff, die Idee ist hier etwas, das für die Wirklichkeit verantwortlich zeichnet, und von dem die Wirklichkeit ebensosehr abhängig ist, wie es selber von der Wirklichkeit abhängig ist.

Mit dem Vor- bzw. Nacheinander von Idee und Wirklichkeit hat es hier ein Ende. Wie bei einem Wanderer der linke Fuß nicht vor dem rechten und der rechte nicht vor dem linken da ist, so ist auch in dieser wirklichen Wirklichkeit, dem Ich, die Idee nicht vor der Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht vor der Idee, sondern beide mit ihrem Nicht-vor-Nichtnacheinander verschlingen sich im Geheimnis Ernährung.

Der Mensch, der zu dieser Einsicht gekommen ist, dieser „Mittlere Mensch“, das ist der Buddhist. Er ist der

wirkliche Mensch, der mit gebundener bzw. sich selber immer wieder bindender Marschroute wandert, die ihn ebensoweit vom Fanatismus des Idealisten wie von der Nutzsucht des Realisten fernhält.

Nun tritt der Mensch, wann und wo er auftritt, nicht als Mensch schlechthin, sondern als Glied einer Gemeinschaft auf. Die größte, entscheidende menschliche Gemeinschaft ist der Staat. Er wiederholt im großen die drei soeben am einzelnen geschilderten Typen. Es gibt einen Idealstaat, einen Realstaat und einen wirklichen Staat.

Daß alle westlichen Staaten, Amerika an der Spitze, der Habe-Sucht, dem Erwerbssinn der einzelnen dienen, ist zweifellos. Seine, des westlichen Staates Betätigung, die sogenannte Politik, ist auf das H a b e n eingestellt.

Aus dieser alles beherrschenden Einstellung auf das H a b e n, diesem Spiel freier Betätigung der dem Erwerb dienenden Kräfte ist der moderne Handels- und Industriestaat geworden, wie in erster Linie England ihn verwirklicht. Es ist auch England, das nie ein Hehl aus dieser eigentlichen Funktion des Staates gemacht hat: das Erwerbsleben des einzelnen zu schützen, es zu unterstützen, ihm weitere Grenzen stecken zu helfen, das ist Aufgabe des Staates. Alles übrige mag der einzelne mit sich selber abmachen. Der einzelne mag selber für das Quantum an moralischem Ballast sorgen, das erfahrungsgemäß nötig ist, um dem Lebensschiff einen ruhigen Gang zu sichern.

Diese Einstellung auf das H a b e n beherrscht den ganzen Westen, wenn auch nicht überall in der Offenheit, wie die englische Staatsidee sie zeigt. Aber die mehr oder weniger geschmackvolle Verbrämung mit ideellen Werten bei den übrigen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie auf das Haben eingestellt sind, daß ihre Hauptfunktion diese ist, den Erwerbsmöglichkeiten zu dienen, und daß diesen Erwerbsmöglichkeiten gegenüber alle andern Rücksichten erst in zweiter Linie kommen.

Diese Einstellung des Westländers auf das H a b e n hat aber einen tieferen Grund, nämlich sein Verhältnis zum Begriff. Der Westländer ist der Mann der Begriffe. Er nimmt die Wirklichkeit nicht als das, was sie ist: ein Vor-

gang der Verwirklichung, sondern er verkehrt mit ihr auf Grund von Abstraktionen, eben der Begriffe; er erlebt sie nicht, sondern er „behandelt“ sie in Begriffen und schiebt diese Begriffe als eine Art Puffer zwischen sich und die Wirklichkeit und schützt sich damit vor den manchmal sehr unbequemen Anforderungen der letzteren. Denn es ist ein anderes Ding, etwas, das man für recht und notwendig erkannt hat, willig zu tun, es zu verwirklichen; es ist ein anderes Ding, es in Begriffen zu verarbeiten, zu „behandeln“, solange bis ihm die Keimkraft, die zur Verwirklichung drängt, genommen ist. Niemand hat so viele schöne Dinge gesprochen wie der Westländer; seine „Weltliteratur“ gibt davon Zeugnis; aber niemand hat so wenig davon verwirklicht wie er, und schuld daran ist eben diese Behandlung in Begriffen, die ihn davor schützt, von der Wirklichkeit selber ergriffen und angegriffen zu werden.

Das ganze erstaunlich, meisterhaft ausgebildete Begriffsleben des Westländers ist letzten Endes nichts als ein Vorgang der Umsetzung des *Seins* der Wirklichkeit in das *Haben* der Begriffe. Wo ist z. B. mehr über die Freiheit geredet und geschrieben worden als im Westen; wo sind tiefsinnigere Aussprüche über sie getan, treffendere Werke über sie geschrieben worden, aber man scheint dieses alles nur zu tun, um sich vor dem Zwang der Verwirklichung aller dieser Dinge zu schützen, so daß man kaum fehlgeht, wenn man sagt: Je mehr über eine Sache geredet wird, je mehr sie von Dichtern besungen, von Philosophen mit Tiefsinn überschüttet wird, um so ferner steht sie der Verwirklichung.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß hier zwischen Ost und West eine tiefe Kluft klafft. Das zeigt sich schon im Charakter der verschiedenen Weltliteraturen. Nehmen wir die griechische Weltliteratur, typisch westlich von Anfang an, zum mindesten von Plato und seiner Ideenlehre an, ein Schwelgen in Begriffen, die es mit der Verwirklichung weder ernst nehmen noch eilig haben. Letzten Endes hat der Begriff Sinn nur als Träger einer Wirklichkeit, aber im Westen maßt er sich selber ein Recht auf Wirklichkeit an und versucht, die wirkliche Wirklichkeit beiseite zu schieben, und er erweist dieses Recht da, wo er zu sich selber in Gegen-

satz tritt als Paradoxon. Das Paradoxon, auf das der Westländer so großen Wert legt, ist diese Spottgeburt, in der der Begriff sich selber die Daseinsberechtigung gewährleistet, unabhängig von der Wirklichkeit, der Begriff, der sich selber Gegenstand und damit zum Gegensatz in sich wird. Das „Im Anfang war das Wort (Logos), und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort" ist das Musterbeispiel eines Paradoxons, d. h. eines Versuches von seiten des leeren Begriffes, sich selber als Wirklichkeit zu etablieren und auf das Recht der Wirklichkeit Anspruch zu erheben. Unter dem Fluch dieses Paradoxons leidet der ganze Westen und alles, was von westlicher Kultur abhängt, und wird noch lange darunter leiden, solange, bis die Wirklichkeit ihre Rechte geltend macht und den leeren Usurpator beiseiteschiebt.

Es ist wohl Tatsache, daß gerade die Philosophen, die ihre Philosophie bis zur Paradoxie zugespitzt haben, am wenigsten geneigt gewesen sind, danach zu leben, weil gerade sie sich durch ihr Verfahren am allermeisten vor den Anforderungen der Wirklichkeit sichergestellt haben.

Demgegenüber vergleiche man die östliche Weltliteratur, z. B. die chinesische, Konfutse, Laotse — wenige, nüchterne, aus der Tiefe der Wirklichkeit schöpfende und zur Verwirklichung drängende Sätze. Schon hier in der Literatur zeigt sich die Kluft zwischen westlichem und östlichem Menschen, so groß wie die Kluft in der Hautfarbe. Der Osten mit seiner Einstellung auf das S e i n und seinem dementsprechend wenig entwickelten Begriffsleben steht dem Westen mit seiner Einstellung auf das H a b e n , das massive wie das begriffliche Haben, als einer fremden Welt gegenüber. Man hat im Osten nicht die Erfindung gemacht, daß es genügt, sich eine von der wirklichen Welt abgezogene, abstrakte Welt zu schaffen und sie sozusagen als Puffer zwischen sich und die wahre Wirklichkeit zu schieben, daß es genügt, die Dinge sozusagen in effigie zu behandeln, um sich vor den oft so unbequemen Anforderungen der Wirklichkeit zu schützen. Man verzichtet damit auf den unendlichen, so schrecklich ermüdenden Geistesreichtum des Westens und lebt im Sinne der Wirklichkeit.

Diese Einstellung auf das Sein ist der geheimnisvolle Reiz, den der Osten immer wieder auf den Westländer ausübt. Halbverdurstet in seinen grauen Abstraktionen wittert er im Osten das lebendige Leben, aber statt aus dem dargebotenen Quell zu trinken, müht er sich, das ihm Neue und Interessante in Begriffen zu verarbeiten und geistreiche Bücher darüber zu schreiben, an welch letzteren ohnehin schon ein so großer Ueberfluß herrscht.

Nun ist es das Schicksal der Weltgeschichte, daß zwischen dem Haben des Westens und zwischen dem Sein des Ostens ein Mittelglied sich einschiebt, riesig an Menschenzahl, noch riesiger an räumlicher Ausdehnung: das Russische Reich, das geheimnisvolle, das von jeher zu einer Zwitterstellung verdammte. Hier ist es, wo die Gegensätze von Haben und Sein aufeinanderprallen und der Kampf zwischen Haben und Sein, der schließlich in jedem Denkenden sich abspielt, auf der Riesenbühne „Staat" ausgefochten wird. „Wir haben zwei Vaterländer: Rußland und Europa", sagt Mereschkowsky.

Das zaristische Rußland war seinem Wesen nach Idealstaat, der Träger einer Idee, die sich in der Person des Zaren als der Einheit von weltlichem und religiösem Herrschertum verwirklichte. Als Träger einer Idee mußte dieser Staat in einem ständigen, teils offenen, teils versteckten Kampf mit der Wirklichkeit stehen, nämlich überall da, wo er versuchte, die Wirklichkeit, wenn nötig mit Gewalt, dieser Idee entsprechend zu formen. Jede Ideologie verlangt eben Gewalt, um sich durchzusetzen, und ruft damit auch Gewalt hervor.

Als in Rußland die ersten revolutionären Zuckungen einsetzten, da wußte man nicht, ob diese „Nihilisten" nur eine Staatsform durch die andere ersetzen wollten, oder ob sie auf die Abschaffung jeder Staatsform überhaupt ausgingen. Diese Leute selber wußten es wohl am allerwenigsten. Es war lediglich das Aufeinanderpuffen zweier Ideale: das Ideal des dem Staat als seiner göttlichen und menschlichen Obrigkeit willig, ja blind ergebenen Bürgers und das Ideal einer neuen, auf dem Grundsatz der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit errichteten Menschheit.

In Frankreich hatte man, echt westlich-verständig, diesen mit so unendlich viel Blut eingeleiteten Kampf ins Begriffliche verpuffen lassen. Ihn im Ernst durchzuführen, würde schließlich in zu großen Widerspruch mit dem Wesen alles Westlichen, der Einstellung auf das Haben, geraten sein. Man war „vernünftig“ und bog ein, sobald sich eine Möglichkeit zum Einbiegen bot. So ist es gekommen, daß gerade Frankreich, das die für alle Zeiten mustergültige Revolution aus sich ausgeworfen hat, der für alle Zeiten mustergültige Rentnerstaat geworden ist, der ungestraft über alles, über Moral, ja über Moral im Gelderwerb sprechen darf, weil hier quartaliter das Wunder der Transsubstantiation sich vollzieht, indem für eine Arbeit, zu der der Aktienbesitzer auch keinen Finger rührt, ja von deren Einzelheiten und Charakter er auch nicht die leiseste Ahnung hat, der Lohn in Form von klingender Münze sich in seinen Schoß ergießt.

Daß die ganze Idee der Revolution in Rußland nicht so gemeint war, das erweisen außer den Bombenattentaten andere Zeichen, die wie ein Wetterleuchten die schwüle, mit elektrischem Fluidum überladene Atmosphäre des Zarismus durchzuckten, und die vom Westländer wohl gar als Schrullen extravaganter Geister belächelt wurden, die aber vom Kenner des slawischen Geistes als das erkannt wurden, was sie waren: Unheimliches Wetterleuchten vor einem Gewitter, das, wenn es aufzog, entweder die ganze Atmosphäre reinigen oder im Blitz niederfahrend alles in Asche legen konnte. Ich meine das freiwillige Entsagen hochstehender und reicher Männer und Frauen, die all ihr Hab und Gut weggaben, sich auf gleiche Basis mit ihren Arbeitern stellten und natürlich damit nichts erreichten als eine heillose Verwirrung, die nicht einmal das Gefühl der Befriedigung über eine gute Tat beim Geber aufkommen lassen konnte.

Es konnte ja im zaristischen Rußland des neunzehnten Jahrhunderts nicht mehr zweifelhaft sein, daß der Staat als der Träger einer bestimmten Idee, als der Hort moralischer und religiöser Werte, dieser seiner höchsten Funktion nicht mehr gerecht wurde. Alles drohte in der Sucht des Habens unterzugehen, es wurde hohe Zeit, dem Sein des Daseins

wieder sein Recht zu verschaffen, und sei es auf Kosten des eigenen Lebens.

Ich habe mich der Mühe unterzogen, das im Malik-Verlag erschienene Buch von Wera Figner „Nacht über Rußland" Seite für Seite durchzulesen, und ich muß gestehen, daß ich aus dem Staunen über diese Frau und ihren Kreis, der sich als „Volkswille" konstituiert hatte, und über das, was sie berichtet, nicht herausgekommen bin.

Diese Gruppe Menschen waren Idealisten vom reinsten Wasser, die in der unbändigen Sucht, das zu verwirklichen, was sie als recht erkannt hatten, vor nichts zurückschreckten, am allerwenigsten vor der Zerstörung des eigenen Lebens. „Das ist unsere Idee, das ist die Welt, und wir werden nicht eher rasten noch ruhen, bis wir die Welt so geformt haben, daß sie unserer Idee entspricht. Auf Kompromisse lassen wir uns nicht ein; Entgegenkommen verachten wir, Gnadenakte sehen wir als Schwäche an."

Was diese Menschen an Heroismus an einem Tage leisten und zu leisten bereit sind, das geht über alles, was die ganze griechische Geschichte, mit der uns auf der Schule die Ohren vollgestopft wurden, an diesem Artikel zu bieten hat, und dabei was für eine Bühne! Ueberhaupt keine Bühne, auf der man vor der Welt spielt, sondern ein unterirdisches Maulwurfstreiben, in dem der einzelne meist namen- und ruhmlos untergeht. Ihm ist die Idee genug! Sie lebt in ihm, er lebt in ihr, mit einer Inbrunst, die von der Inbrunst christlicher Märtyrer vielleicht erreicht, aber sicher nicht übertroffen werden kann.

Und man opfert hier nicht nur das Leben, sondern auch sämtliche andern Ideale, von denen man bisher gelebt hat. Eines Abends, bei einem Spaziergang in einem Schweizer Kurort, fragt die Schwester der Schreiberin, ob sie sich entschließen könne, ihre Kräfte der revolutionären Sache zu widmen, nötigenfalls auch mit ihrem Mann zu brechen, die Wissenschaft zu opfern, die bürgerliche Laufbahn aufzugeben? — „Ich bejahte voll Enthusiasmus. . . . Ich war damals 21 Jahre alt." Später, als sie in der Peter-Paul-Festung gefangen sitzt, sagt einer der untersuchenden Militärs zu ihr: „Ihr einziges Unglück ist dieses, daß Sie

keine Kinder haben!" Es könnte sein, daß der Mann recht hat, es könnte aber auch sein, daß er sich irrt, und daß hier ein unwandelbares Schicksal sich vollzieht. Sie entschließt sich, die Schweiz und ihr medizinisches Studium aufzugeben, „damit meine Taten nicht meinen Worten widersprächen".

Und dann der Opfermut der Menschen, die mit dieser schrecklichen Gruppe nur in Berührung kommen. Da zeigt sich, daß Wahrheit Wahrheit schafft. Als die Partei in allerhöchster Geldnot ist, gibt eine Hostienbäckerin, eine alte, gebrechliche Witwe, den ersparten Notgroschen ihres ganzen Lebens dahin, weil sie fühlt, daß diese Menschen wohl gute Menschen sein müssen.

Der andere Grund des Staunens geht von dem aus, was die Verfasserin über den Zarismus, seine Strafen und seine Strafmethoden enthüllt. Man ist hier immer wieder versucht auszurufen: Nicht schlimmer?!

Sie berichtet: „In den eineinhalb Jahren 1878/79 hatte Rußland achtzehn Todesurteile gegen politische Verbrecher vollstrecken sehen." Nicht mehr! Das ist eine Zahl, so winzig, daß die Bolschewisten mit ihr überhaupt gar nicht erst anfangen. Es wird behauptet, daß im bolschewistischen Rußland in der Zeit der Umwälzung 30 Millionen Menschen umgekommen sind, und man lese, was Obst in seinem Buch „Russische Skizzen" über den im Jahre 1923 von den Bolschewisten niedergeworfenen georgischen Aufstand berichtet.

Man denkt bei der zaristischen Justiz an massenweise Füsilierungen ohne Gericht und ohne das Recht der Verteidigung. O nein! Gewiß war der Zarismus „Gewalt als Recht", aber welcher Staat ist das letzten Grundes nicht! Und welcher Staat zeigt sein wahres Wesen nicht im Falle eines Krieges! Aber es ist doch ein großer Unterschied, ob dieses „Gewalt als Recht" übergangslos, brutal, formlos sich vollzieht, wie es offenbar im Beginn der bolschewistischen Aera sich vollzogen hat, oder ob es sich freiwillig in die Formen des Rechts schlägt.

Die Schreiberin selber hält ihre Schlußrede vor dem Gerichtshof — etwas länglich, etwas stark logisch gefärbt, aber sie erntet Beifall. Und als ihr, der zum Tode Verurteilten,

feierlich der Gnadenakt des Zaren vorgelesen wird, durch den sie statt zur Todesstrafe zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt wird, da ist sie weit entfernt, Dankbarkeit zu empfinden; sie meint, die vor einiger Zeit erfolgte Hinrichtung einer Genossin, der ersten hingerichteten Frau „habe in Rußland einen peinlichen Eindruck gemacht“. Man bedenke doch, wer hat unter bolschewistischem Regime bei den Hinrichtungen gefragt, ob Mann oder Frau!

In Schlüsselburg, dem verschrienen Schlüsselburg, führen die Gefangenen, nachdem das erste schlimme Jahr des Schweigens überwunden ist, ein gemeinsam-kameradschaftliches Leben, wobei die Gefängnisverwaltung ihnen jede Erleichterung zukommen läßt. Sie haben eine Bibliothek, die ihren Wünschen entsprechend ergänzt wird; sie bekommen Handwerkszeug aller Art, um sich zu beschäftigen, ja mineralogische, botanische, zoologische Präparate, und wenn man die zahlreichen Dispute zwischen Gefangenen einerseits und zwischen Inspektoren und Gendarmen anderseits liest, so scheint es alles in allem genommen, als ob die größere Anmaßung auf seiten der Gefangenen war.

Einmal will die Schreiberin einen der Gefängnisordnung widersprechenden Brief schicken. Der Inspektor verweigert die Erlaubnis. Das Ende der Szene ist dieses, daß sie dem Manne die Achselstücke von den Schultern reißt, wofür sie nichts erhält als einen Tadel. „Wie konnten Sie etwas derartiges tun?!“

Also so sahen die zaristischen Gefängnisse für politische Verbrecher aus, die ich mir nach indischer Manier als dunkle Löcher gedacht hatte, in denen ein hoffnungsloser Kampf gegen Ratten und anderes Ungeziefer allmählich in qualvollen Zuckungen erlischt. O nein! Die Gefängnisse sind ordentliche Zellen, in denen die Wächter die nötigen Aufräumungsarbeiten vollziehen, während die Gefangenen ihren Spaziergang machen. Alles ganz westlich orientiert, von allerhand Begriffen von Kultur und Zivilisation beherrscht. Man kann schließlich kaum milder gegen Menschen verfahren, die aus ihrer wilden Unversöhnlichkeit mit der bestehenden Staatsordnung kein Hehl machen. Oberste Pflicht

eines jeden Staates ist die Pflicht der Selbsterhaltung, und in ihr heiligen sich die angewandten Mittel.

Und nun bricht diese Welle des rücksichtslosen Seins herein, das immer Leiden ist. Wann wäre Sein noch je etwas anderes gewesen als Leiden. Der Geist der tartarischen Steppe dringt herein und schwingt seine Geißel des erbarmungslosen, rücksichtslosen Seins über den hilflosen Riesenleib, aber — und das ist das Schreckliche dieser Katastrophe — dieses Sein ist nicht das Sein der Wirklichkeit, sondern das Sein einer Idee, die, aus dem Brutbett westlichsten, abstraktivsten Denkens stammend, und hier zu leerem *Haben* verdammt, nunmehr am russischen Riesenleib ins Sein umgesetzt werden soll. Wie die alten Kreuzfahrer mit ihrem „Dieu le veut, Dieu le veut!" gegen die Mauern Jerusalems anstürmten, so stürmten diese modernen Kreuzfahrer mit ihrem „Die Idee will es!" vorwärts, der Berge von Leichen, Männer, Weiber, Kinder nicht achtend. „Was ist der Bolschewismus? Die Verneinung jeder Kultur als einer krankhaften und widernatürlichen Kompliziertheit, der Wille zur ‚Vereinfachung', d. h. letzten Endes der metaphysische Wille zur Wildheit". (*Mereschkowsky*, *Das Reich des Antichrist*, *Drei-Masken-Verlag*, *München*, S. 192.)

Aber es ist der Wille zur Wildheit, der selbst nicht davor zurückschreckt, gegen sich selber zu wüten. In seinem Tagebuch führt M. einen Ausspruch Dostojewskis an: „Ich glaube, daß das tiefste Bedürfnis des russischen Volkes das Bedürfnis nach ständigem und unstillbarem Leid ist. An diesem Lechzen nach Leid scheint es von jeher zu kranken... Das russische Volk weidet sich gleichsam an seinem Leid." (Seite 230.)

M.'s Buch ist sozusagen der Antipode zu Wera Figners Buch. Aber der größere Seins-Gehalt liegt auf seiten der letzteren. Seine Unversöhnlichkeit, seine flammenden Proteste sind eine Ware, die gar zu leicht in die ungefährliche Form von Begriffsgebilden umgewandelt werden kann. Sein Messianismus einer allweltlichen Vereinigung auf der Grundlage der Liebe ist eine Utopie für immer. Wo sind die Mongolenhorden, die das nötige Maß von Grausamkeit

besitzen, um die Welt in dieses Schema der All-Liebe hineinzupressen?!

„Die Menschen haben Gott vergessen. Das ist die Ursache von allem. Zuweilen scheint es aber auch, als hätte Gott die Menschen vergessen" (S. 252). Da haben wir das offensichtliche Elend! Man weiß ja nun nicht einmal mehr, an wem die Schuld liegt? An Gott oder an den Menschen? Begriffe! Nichts als Begriffe! Ein Bolschewist würde so nicht sprechen. Der hat seinen Gott klar vor sich: die Idee der irdischen Glückseligkeit. Der gibt sich nicht mit begrifflichen Seiltänzereien ab; der arbeitet, bildet, formt nach dieser Idee, unempfindlich gegen das Stöhnen der leidenden Kreatur.

Der Dichter Mereschkowsky versteht diese neuen Menschen gar nicht. Er, an Begriffe gebunden, in der Idee der Liebe, des Mitleids als Wahrheiten, als des Guten an sich verfangen, erklärt die Bolschewisten schlechthin für Teufel (vgl. S. 17/18).

M. ist schon so verwestlicht, daß er gar nicht ahnt, daß, sobald man aus dem H a b e n ins S e i n tritt, es eine Grenze gibt, von der ab g u t und w a h r sich gar nicht mehr decken. Ist denn die Natur gut? Ich kenne keine schlechthin gütige Natur und doch ist sie schlechthin wahr.

Ergreifend, eindringlich und insofern höchst lesenswert ist das P e t e r s b u r g e r T a g e b u c h der Schriftstellerin Z i n a ï d a H i p p i u s, im gleichen Buch abgedruckt. Es behandelt die Erlebnisse der ersten anderthalb Jahre der bolschewistischen Herrschaft und ihrer Schrecken. Wie verblaßt daneben alles, was der Zarismus aufzuweisen hat. Dieses „Gewalt wird Recht" hat sich vielleicht selbst in der Tartarenzeit nicht so verwirklicht wie in diesen Zeiten der Trübsal. Z. H. spricht von einer „fremden Invasion".

Freilich handelt es sich um eine fremde Invasion, aber nicht in dem Sinne, wie die Schreiberin meint, sondern um eine Invasion der westlichen Ideologie, die dort nichts war als ein leeres begriffliches H a b e n, und die nunmehr in das östliche, durch Begriffe ungemilderte S e i n umgesetzt werden soll. Als jemand an den Schweizer Rousseau schrieb, daß er versucht habe, seinen Sohn nach dem

Modell des Emile zu erziehen, und daß er ein Ungeheuer aus ihm gemacht habe, antwortete ihm Rousseau, daß er es auch nie für möglich gehalten habe, daß jemand so verrückt sein würde, das was er da geschrieben habe, in die Wirklichkeit umzusetzen. Die entsprechende Verrücktheit, in gigantischem Maßstab, die praktische Verwirklichung einer rein westlichen, d. h. rein begrifflich ausgebrüteten Idee, der Idee einer über die ganze Welt gehenden Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, soll sich nun am russischen Volk vollziehen, das wie in einer Art geheimnisvoller Sympathie seinen Riesenleib diesem Experiment darbietet, ohne zu merken, daß Freiheit und Gleichheit von vornherein einen Widerspruch in sich einschließen. Es war die im Bolschewismus sich manifestierende Sucht nach dem Unendlichen, durch die der russische Mensch angezogen wurde.

Daher diese unbegreifliche Duldensfähigkeit von 150 Millionen Menschen einer Menschengruppe gegenüber, die man in ihrem ersten Entstehen doch kaum anders bezeichnen kann als eine zusammengelaufene Rotte, der aus bzw. über Deutschland im plombierten Wagen importierte Lenin mit einbegriffen. Wie war es möglich, daß ein solches Riesenvolk leidend, duldend aushalten konnte, bis diese Rotte sich organisiert und ihr schmutziges Schild blank geputzt hatte? Das ist nicht Feigheit, nicht die stumpfe Gleichgültigkeit des mohammedanischen Kismet, das ist das sympathetische Erklingen jener Saiten des tiefsten Seins, das mit Leiden gleichbedeutend ist und im Leiden das Schicksal wittert.

Und nun sehe man das russische Volk von heute unter bolschewistischer Herrschaft. Das Neueste habe ich in dem Buch von Obst „Russische Skizzen" gefunden, das freilich auch schon aus dem Jahre 1924 stammt. Und was ist bis dahin das Ergebnis? Aus Obsts Buch geht, trotz seines offensichtlichen Bemühens, alles in ein gutes Licht zu rücken, mit trostloser Gewißheit dieses hervor: Eine bolschewistische Zentrale in Moskau, geheimnisvoll thronend und von dort aus ihre Arme gleich einer Riesenspinne in alle Winkel des Reiches ausstreckend. Außer dieser Zentrale eine gut gefütterte und daher ergebene und gut ge-

drillte Armee von Rotgardisten, und außerdem drittens eine ebensogut gefütterte und gedrillte Armee von Spionen, denen kein unbedachtes Wort verloren geht. Und wehe dem Unglücklichen, der sich vergißt. Hier, der Idee gegenüber gilt das biblische Wort in seiner vollen Erbarmungslosigkeit: „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott!" Empörung gegen die Idee, wenn auch nur in Gedanken, ist Lästerung und wird mit Ausrottung bestraft. Und neben diesem allem, trotz allen Hungerns und Darbens, trotz aller Steuern und Vergewaltigungen, dieses immer noch unverblaßte Ideal: Wir leiden nicht umsonst! Wir leiden im Dienst einer höheren Idee, die dereinst die ganze Menschheit beglücken und wie ein befruchtender Regen auf sie herniederfallen wird.

Alle diese Leute sehen ein, daß das soziale Elend, die Arbeitslosigkeit, die hohen Steuern vorläufig nicht zu vermeiden sind. Welche Gehälter die Moskauer Gewalthaber beziehen, welche Summe die beiden Armeen, die der Rotgardisten und der Spitzel, verschlingen, das ist wohl schwer zu sagen. Aber abgesehen davon muß der Staat an allen Ecken und Enden, für Industrie und Landwirtschaft Zuschüsse leisten. Denn man arbeitet im Rußland des kommunistischen Systems gänzlich unproduktiv, die Preise stehen weit über den Weltmarktpreisen. Ausführen kann man daher nicht, und das Land ist zu arm, um selber Käufer zu sein. Die Zahlen, die Obst über die Naphthaindustrie gibt, besagen alles.

Diese Leute wissen wohl: „Wir würden sofort wieder auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig sein, wenn wir zum kapitalistischen System zurückkehrten", aber sie ertragen, vorläufig wenigstens, alles; denn sie wittern den schicksalhaften Sinn des Ganzen: Unser Leiden wird nicht nutzlos sein! Nie kann Leiden nutzlos sein!

Dieser Glaube an das Leiden ist die geheimnisvolle Unterströmung, die dem Bolschewismus den Weg hat bahnen helfen; aber wird diese Unterströmung ihn auch weiter tragen zum erhofften Ziel? Wird der russische Mensch auf die Dauer mit dem Bolschewismus zusammengehen können?

Daß der Bolschewismus in seiner ursprünglichen Form, mit seiner Wegdekretierung alles Privateigentums und seiner Verstaatlichung sämtlicher Werte auch für den russischen Menschen trotz seiner Neigung zum Aufgehen in gestaltloser Masse, zum Verschwimmen im Unendlichen, über alle Völkergrenzen hinweg, nicht erträglich war, haben die Jahre seit der Revolution gezeigt. Dem Privateigentum und den Privatunternehmungen haben gewisse Rechte wieder eingeräumt werden müssen. Wenn Zinaïda Hippius in ihrem Tagebuch (Mereschkowsky, Antichrist) meint, daß die Verstaatlichung alles Privateigentums „einfach das Bestreben war, sich alles anzueignen", so schießt sie wohl über das Ziel hinaus, ebenso wie Mereschkowsky selber, wenn er den Bolschewismus das „Absolut-Böse" nennt. Diese Menschen können nicht so beschränkt gewesen sein, daß sie nicht eingesehen hätten, daß diese plötzliche Verstaatlichung des Privateigentums mit der Zerstörung des meisten davon gleichbedeutend war. Aber sie fürchteten diese Zerstörung nicht. Sie wußten, daß sie durch Zerstörung hindurchmußten. Für sie hatte nur eines Wert: die Idee, ihre Idee der Gerechtigkeit. „Pereat mundus, fiat justitia".

Auch jetzt, nach der leidlichen Konsolidierung der Verhältnisse ist es die Idee, die unentwegt herrscht und alles andere zurückdrängt. „Die Wirtschaft ist die Dienerin der Politik", das ist strenger Grundsatz der Moskauer Gewalthaber. Erst die Politik, die Wirtschaft mag sehen, wie sie nachkommt, rücksichtslos dagegen, wie dabei das Wohlbefinden und die Ernährungsmöglichkeiten der einzelnen sich gestalten. Sie sind dazu da, zu hungern und nötigenfalls zu verhungern im Dienste der Idee, dieses lodernden, ewigen Seins!

In diesem Satz: „Die Wirtschaft ist die Dienerin der Politik" zeichnet sich klar der Unterschied zwischen Sowjetismus und westlichem Staatsleben, welches letztere immer und gar zu sehr geneigt ist, die Politik zu einem Diener der Wirtschaft zu machen. Dieser Satz: „Die Wirtschaft ist die Dienerin der Politik" zeigt aber schon jetzt für die Sehenden die ganze Unhaltbarkeit des bolschewistischen Baues.

Die bolschewistische Politik ist ihrem Wesen nach durchaus nichts als der Versuch, einer Idee mit allen Mitteln, sei es der Gewalt, sei es der Milde, sei es der Wahrheit, sei es der Lüge zur Weltherrschaft zu verhelfen. Es ist eine vollendete Monoideisierung oder besser Monomanie.

Diese Idee läuft letzten Endes darauf hinaus, es sich, wie es in Mereschkowskys Buch heißt, „hier auf der Erde ohne Gott bequem zu machen" und das Beglückungsproblem der Menschheit, das bisher aus metaphysischer Tiefe gelöst wurde, bolschewistischer Ansicht nach sehr unvollkommen gelöst wurde, von der Moskauer Zentrale aus zu lösen. Leben schließt räumlich mit den, ja bekannten, Grenzen der Erde ab und wird gedanklich zu einem reinen Planbild, in dem alles berechenbar wird. Ein Teil des Rechenexempels ist erledigt, der andere wird folgen, wenn man nur genügend Geduld, Klugheit, Entsagungsfähigkeit hat. Denn das Weltbeglückungsprogramm, das hier aufgestellt wird, ist ja so einfach, klar überzeugend, daß kein „vernünftig denkender Mensch" sich ihm entziehen kann, und tut er es, so ist er eben ein gemeiner Bourgeois, der überhaupt kein Anrecht auf Dasein hat und dementsprechend ausgerottet werden muß, wie man ein Unkraut ausrottet, das in einem Edelgewächs das Wachstum stören könnte.

Da, wo die Welt plan geworden ist und über dieser planen Welt die blecherne Sonne einer einzigen Idee leuchtet, da wird das ganze Rechenexempel sehr einfach: Alles, auch das sogenannte Heiligste, wird nur Mittel zum Zweck.

In seinem Buch A n t i c h r i s t entrüstet Mereschkowsky ebenso wie seine Mitarbeiter sich über die Verlogenheit und Unverläßlichkeit der Bolschewisten. Das ist durchaus der Standpunkt des Bourgeois vom alten Regime. Mit dem gleichen Rechte könnte man diese völlige Rücksichtslosigkeit gegen jene Werte, die im alten Regime als Schlagbäume und Scheuklappen dienten, Wahrhaftigkeit gegen sich selber nennen. Wahrhaftig gegen die da draußen sein, heißt hier unwahrhaftig gegen sich selber sein. Kann da die Wahl schwer werden?

In der Planwelt des Bolschewismus sind alle überkommenen Werte nur Figuren auf einem Schachbrett, die man

setzt, je nachdem der Zug es erfordert. Und wie der Schachspieler, wenn er seinen nächsten Zug tut, sich durch moralische Bedenken nicht beeinflussen läßt, so der Bolschewismus, wenn er seine Schachzüge tut. Denn was Mereschkowsky am Bolschewismus das Absolut-Böse nennt, das ist nichts als Ergebnis dieser Planwirtschaft, die alles restlos ins Physische verlegt. Absolut böse ist nur die Lüge, und Lüge ist nur Lüge gegen sich selber. Die kann man aber dem Bolschewismus sicher nicht vorwerfen. Er glaubt an sein Evangelium, und ich bin überzeugt, daß er selber bereit ist, dafür zu leiden und zu dulden, wenn es nottut, wie unter dem Zarismus die Nihilisten für ihre Idee gelitten und geduldet haben; nur darf man hierbei nicht den Fehler begehen, daß man aus der Leidens- und Duldensbereitschaft eines Menschen einen Schluß auf die Güte der Sache zieht, die er vertritt.

Aber Wirklichkeit läßt sich nicht spotten. Selbst der verrückteste Gedanke hat für eine Weile Platz in ihr, aber schließlich kommt das Moment, das dann oft von weltgeschichtlicher Bedeutung wird, wo die Idee der Wirklichkeit weichen muß, wo sie von ihr ausgestoßen, desavouirt, an den Pranger gestellt wird. Und diesem Schicksal kann der Bolschewismus nicht entgehen, so gewiß wie es Leben und Wirklichkeit gibt, die sich wohl ein Weilchen vergewaltigen lassen, aber dann schließlich unbeirrt ihre Rechte fordern.

Das erste Recht der Wirklichkeit ist die Ernährung. Alles Wirkliche antwortet auf das Stichwort *Ernährung*.

Was ist Ernährung? Sie ist, wie gezeigt, ein geist-körperlicher Vorgang, in dem Begriff und Gegenstand, Idee und Wirklichkeit in gegenseitiger, lebendiger Abhängigkeit stehen.

Was ist von mir zuerst da? Die Wirklichkeit oder das Wissen von ihr, das Bewußtsein? Erfahrungsgemäß freilich im Verlaufe des physiologischen Wachstums erst die Wirklichkeit, dann das Wissen von ihr; erlebensgemäß ist das eine nicht vor, nicht nach dem andern, Bewußtsein nicht vor der Körperlichkeit und diese nicht vor dem Bewußtsein; beide bedingen sich gegenseitig.

Und nun betrachte man den Staat. Was ist am Staate eher da? Der Bürger, d. h. die Staatswirklichkeit, oder die Idee, d. h. der Staatsbegriff? Und ich antworte: Keines ist eher da! Beide stehen in gegenseitiger lebendiger Abhängigkeit. Der Staatsbürger setzt die Staatsidee voraus, die Staatsidee setzt den Staatsbürger voraus. Ohne Staatsbürger keine Staatsidee, ohne Staatsidee kein Staatsbürger. Der Staat ist kein physisches Gebilde, entstanden aus dem Entschluß, dem Willen und der Ueberlegung des einzelnen. Bei solchem Staat wäre der Staatsbürger erst da und es folgte die Staatsidee.

Einen Staat auf synthetischem Wege entstanden gibt es nicht, und wo Staaten synthetisch entstanden zu sein scheinen, wie z. B. die Nordamerikanische Union, da ist das nur scheinbar; denn alle diese Menschen trugen ja schon die Staatsidee in sich, und es kam nur auf die Anpassung an. Der Staat ist aber auch kein metaphysisches Gebilde, entsprechend dem Satz: „Wo eine Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet!" Das ist ein durchaus fiktiver Standpunkt, den die Wirklichkeit in keiner Hinsicht unterstützt. Der Staat mit seinem Nichtvor-Nichtnacheinander von Staatsidee und Staatspersönlichkeit ist durchaus jener geistkörperliche Vorgang, der jeder einzelne Ernährungsvorgang auch ist, und als solches ist er ein Ametaphysisches, das seinem Wesen nach weder ins Physische verlegt werden kann noch ins Metaphysische verlegt werden muß, sondern in das grundlose Geheimnis der Anfangslosigkeit zurückrollt.

In dieser gegenseitigen Abhängigkeit von Staatsidee und Staatskörper verwirklicht sich, erlebt sich das Wesen des Staates. Der Staat ist ein Ernährungsvorgang in Kollektiv-Form.

M u ß der Staat überhaupt sein? Weshalb nicht diese lästigen Schlagbäume wegräumen für immer? Warum nicht eine Menschheit schaffen, die sich frei, befreit vom staatlichen Joch in die Arme sinken kann. Es ist ja doch so, daß den Traum der Allweltlichkeit Bolschewisten ebenso wie die unversöhnlichsten Antibolschewisten träumen.

Ich erwidere: der Staat muß sein, weil er seinem Wesen nach ein Kollektiv-Ernährungsvorgang, ist, jener geistkörperliche Ernährungsvorgang, in dem zwischen Staatsidee und Staatswirklichkeit (der Masse der Bürger) eine gegenseitige, lebendige Abhängigkeit besteht.

Jeder wirkliche Staat muß nach dem Schema der Ernährung arbeiten, d. h. ein Sammelorganismus sein, in dem ein Strom geist-körperlicher Ernährung zwischen Staatsidee (Leitung) und Staatswirklichkeit (Bürgertum) kreist, in dem der Staat dem Bürger geistkörperliche Nahrung gibt wie der Bürger dem Staat.

Daß in diesem Sinne weder der Staat nach englischem Muster, den man in Deutschland wohl den Nachtwächterstaat genannt hat, und dessen Hauptfunktion die ist, die Erwerbs- und Ausdehnungsbestrebungen der Bürger zu überwachen, der vollkommene Staat ist, noch der idealistische Staat des Zarismus, ist ohne weiteres klar. Im englischen Handels- und Kolonialstaat hat von jeher die Ideologie völlig, oft gar zu völlig den Erwerbsmöglichkeiten und Erwerbsbedürfnissen der Bürger sich gefügt und sich dabei eine Moral von so erstaunlicher Dehnbarkeit geschaffen, daß selbst der Opiumkrieg und ähnliche Dinge mühelos in ihr Platz fanden. Im zaristischen Staat, mit seinen schweren, geschlossenen Ländermassen, die in ihren Grenzen doch praktisch nie zum Abschluß kamen, sollten die Möglichkeiten und Bedürfnisse der Wirklichkeit dem Menschengottum des „Zar“ sich fügen. Kam im englischen Handelsstaat erst der Bürger und danach die Staats-Ideologie, so kam im zaristischen Rußland erst die Ideologie und danach der Bürger.

Aber trotz dieser äußeren Aehnlichkeit war der Zarismus durchaus kein Vorläufer des Bolschewismus und der russische Staat nicht im entferntesten das, was der Bolschewismus aus dem Staat gemacht hat bzw. im Begriff ist, daraus zu machen.

Man hört mit einigem Erstaunen, daß dieses rücksichtslos-brutale Regime, das vor keiner Gewalttat zurückschreckt, dem das Leben eines einzelnen nicht mehr gilt als es einem Tamerlan galt — ich sage: daß dieses Regime sich ohne

sonderliche Schwierigkeiten entschließt, den einzelnen Teilen des russischen Riesenreiches Autonomie zu gewähren. Der Ukraine hat man Autonomie gewährt, ebenso den Krimschen Tataren, den Kaukasus-Völkern, den mongolischen Völkern im Osten.

Aber was bedeutet dieses alles letzten Endes unter bolschewistischem Regime? Ich sage: es bedeutet nichts als das Auswerfen eines Köders gegenüber der Welt. „Seht her, alle Welt! Woran im Zarenreich auch nicht einmal gedacht werden durfte, das geben wir den einzelnen Nationen freiwillig! Daran könnt ihr uns erkennen". Aber man gibt die Autonomie nur da, wo man durch anhaltende Bearbeitung, vor allem der Jugend, und durch Bestechung der führenden Persönlichkeit der Herrschaft der Idee sicher ist. Wehe der Nation, die an wirkliche, staatliche Autonomie denken wollte! Das schreckliche Schicksal des ritterlichen Georgien mag ihm zur Warnung dienen, von einem solchen, nach bolschewistischer Ansicht empörenden und lästerlichen Versuch abzusehen.

Moskau kann es sich leisten, mit vollen Händen Autonomie zu erteilen und selbständige Staaten zu schaffen, weil unter seinem Regime der Staat zu einem völlig andern Wesen wird. Im alten Regime ist der Staat die Sache selber, sozusagen das Ding an sich, im neuen bolschewistischen Regime wird er, der Idee gegenüber, zu einer leeren Hülse, zu einem bloßen Trabanten der Idee, der seine Lebenswerte, geistige wie körperliche, nicht aus sich selber bezieht, worin ja doch letzten Endes alles Wesen des Staates besteht, sondern der sie aus der Moskauer Zentrale bezieht.

Die geistigen Werte, die diese Zentrale zu vergeben hat, erschöpfen sich in der dürren Monotonie der Allweltlichkeit in Form von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Andere geistige Werte werden zwar und auch mit dem gebührenden Respekt aufgenommen, aber nur solange sie nicht der „Idee" widersprechen. Tun sie das, oder sie sind auch nur daraufhin verdächtig, so werden sie rücksichtlos ausgemerzt. Geistige Werte, in denen bourgeoise Anwandlungen ruhen könnten, finden keinen Einlaß, und kein päpstlicher Index hat wohl je so streng gearbeitet wie jetzt die Vertreter der bolsche-

wistischen Idee. Der Regierung gehört alles, auch die Gedanken der Bürger, und über Gut und Schlecht entscheidet Moskau.

Der gleiche Standpunkt „der Regierung gehört alles" hat, wie schon gesagt, auf materiellem Gebiet ein wenig verschoben werden müssen, aber theoretisch besteht er weiter mit voller Wucht. Ideell gehört der Regierung alles, und sie teilt den Einzelnen aus, so viel wie sie meint, daß zu deren Lebensunterhalt notwendig ist. Es soll nicht geleugnet werden, daß damit ein Zug spartanischer Strenge in das System der bolschewistischen Herrschaft einzieht, aber anderseits ist klar, daß die Menschen dadurch zu Almosen-Empfängern gegenüber der Regierung werden.

Der wirkliche, lebendige Staat ist, wie gesagt, ein Sammel-Ernährungsvorgang, in dem ein Strom geist-körperlicher Ernährung in gegenseitiger Abhängigkeit zwischen Staat und Bürger sich vollzieht. Unter bolschewistischem Regime wird aus dem Staat die Regierung und aus dem Bürgertum, den Koeffizienten des Staates, eine Masse, die von der Regierung gefüttert wird, was möglich wird nur dadurch, daß diese Regierung aus dieser Masse das herauspreßt, was sie herauspressen kann, um es ihr dann großmütig in Form von Almosen wieder zufließen zu lassen.

Wofür ist der bolschewistische Mensch letzten Endes auch da, wenn nicht dafür, um für die Idee zu leben, zu leiden, zu hungern, nötigenfalls zu sterben. Er ist die Masse, der Teig, aus dem die bolschewistische Idee sich knetet. Auf das Individuum kommt es hierbei gar nicht an; mögen die Individuen endlos wechseln, das hat nichts zu bedeuten; wenn nur die nötigen Massen erhalten bleiben, an denen die Idee sich verwirklichen kann. Kein Gott im Zorn ist je mit seiner Kreatur grausamer umgegangen als die bolschewistische Idee mit den Menschen, an denen sie sich verwirklichen muß. Daher diese instinktive Sucht nach der Masse, dem Bolschewismus ebenso eigentümlich wie dem Katholizismus. Die Idee kann nicht leben ohne Masse. Daher kommt zu allem Leiden des bolschewistischen Rußland die so gut wie völlige Unmöglichkeit, sich diesem Leiden zu entziehen durch Uebersiedlung ins Ausland. Als Meresch-

k o w s k y bei der Regierung um die Erlaubnis bittet, seiner Gesundheit wegen ins Ausland zu gehen, bekommt er die Antwort: „Auf keinen Fall hinauslassen!" M. sieht den Grund in der Angst der Bolschewisten, daß er seine Stimme draußen freimütig erheben könnte. Keine Spur! So denkt der Bourgeois. Alle Verleumdung schlägt der Bolschewismus mit einem Wort seiner Wahrheit nieder. Und wer wollte behaupten, daß das keine Wahrheit ist, sobald man die Prämissen anerkennt. Aber wer kümmert sich heute um die Prämissen? Man begnügt sich, ebenso wütend anzuklagen wie zu verteidigen. Man wirbelt Staub auf und schafft damit jenes Hell-Dunkel, das für den Bolschewismus das Geeignetste ist, indem auf ihm seine blank geputzte Blechernheit am besten sich abhebt. Der Grund, warum M. und den andern das Ueberschreiten der Grenze versagt wurde, war einfach der, daß man zur Ausführung seines Riesenexperimentes Material gebraucht, wie der Biologe für seine Experimente Mäuse und Kaninchen gebraucht.

Das ist letzten Endes der Zauber, der nicht nur den aufs Formlose gerichteten russischen Menschen, sondern das ganze Menschtum gefangennimmt: diese brutale Simplizität, die nichts weiter braucht als rechnen und handeln, und die ihr Rechenexempel zu Ende rechnen wird, wenn ihr die nötige Brutalität erhalten bleibt. Es ist die geheime Sucht des Menschen, sich einem Zwang unterzuordnen, die Verantwortung abzulegen, auf einen andern zu übertragen. Aus dieser Sucht ist der Jesuitismus entsprungen und letzten Endes alles Klosterleben. Aus dieser Sucht zieht jetzt der Bolschewismus seine Nahrung, nicht nur in Rußland, sondern in der ganzen Welt, die mit lüsterner Angst ihm zuschaut.

Wie qualvoll, dieses Ringen und Kämpfen mit den Unendlichkeiten, die von allen Seiten her drohen, und die das Denken nie zur Ruhe kommen lassen! Der Bolschewismus pfeift auf Unendlichkeiten und die aus ihnen entspringenden Bedenklichkeiten. Er treibt Planwirtschaft, ihm ist Leben ein Rechenexempel, und um so schlimmer für das Leben, wenn es sich diesem Rechenexempel nicht fügen will.

Aber es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Dieser geheimnisvollen Sucht der Ent-

selbstung, für die nur der Buddha die wirkliche Erklärung geben kann, steht die ebenso allgemein menschliche Sucht der Verselbstung gegenüber, wie sie in der Ernährung sich verwirklicht. Alle Wesen beruhen auf Ernährung. Historisch-weltgeschichtlicher Ausdruck dieser Notwendigkeit ist der Staat, jener wirkliche Staat mit seinem Nichtvor-Nichtnacheinander von Idee und Wirklichkeit, von Staat und Bürger. Während im Individuum die Sucht der Entselbstung und der Verselbstung gegeneinander kämpfen, heiligt im Staat die Verselbstung, die Ernährung sich selber. Das Wesen des Staates geht auf in der Ernährung in ihren geist-körperlichen Formen. Und das ist, meiner Ueberzeugung nach, der tiefste Grund unseres sozialen und geistigen Elends, daß der Staat in der Form des Nutzstaates sowohl wie des Idealstaates diesem seinem wahren Wesen untreu geworden ist. Der Staat soll sich weder einseitig in den Dienst des Habens stellen noch in den Dienst des ewigen Seins einer Idee — in beiden Fällen verfehlt er seine höchste Aufgabe: die Heiligung der Ernährung. Ernährung ist aber weder ein Haben noch ein Sein, sondern die Einheit beider, ein Habe-Sein.



Dieses Habesein wird freilich von den modernen Staaten verzerrt, oft bis zur Unkenntlichkeit, einerseits in der Richtung des Habens, anderseits in der Richtung des Seins verschoben, aber letzten Endes bleibt doch immer ein Rest davon als Grundstock erhalten. Letzten Endes dient der moderne Staat, auch in seinen verzerrtesten Formen, der Ernährung, wie alles Wirkliche auch; es bleibt immer noch ein Rest, in dem die lebendige Abhängigkeit zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Staat und Bürger sich vollzieht. Dieser letzte Rest wird vom Bolschewismus vernichtet; das Habesein des wirklichen Staates brutal in das reine Sein der Ewigen Idee, dieses Moloch einerseits und das reine Haben der Fütterung der Masse durch die Regierung anderseits zerrissen, und das Ergebnis muß das sein, was es überall ist, da wo der normale Ernährungsvorgang gestört oder gar gewaltsam aufgehoben wird: der Hunger, der geistige wie der körperliche. Am Hunger wird der Bolschewismus zugrunde gehen, muß er zugrunde gehen,

und wenn die ganze Welt in Sympathie, in Leidenswilligkeit sich für ihn verzehrte. Das ist so das Gesetz der Wirklichkeit, und Wirklichkeit läßt sich nicht spotten.

Wie der Bolschewismus an der Verachtung des Staates zugrunde gehen wird, wird letzten Endes auch der Staat, d. h. der wirkliche Staat, der sich seines wahren Wesens als eines Sammel-Ernährungsvorganges bewußt geworden ist, das sein, von dem der wirkliche Kampf gegen den Bolschewismus ausgehen wird.

Sachen, die aus reiner Logik, sozusagen durch ein frivoles biologisches Rechenexempel entstanden sind, können nicht durch Logik aus der Welt geschafft werden, und aus dem gleichen Grunde auch nicht durch Gewalt. Keine Gewalt der Erde kann bewirken, daß 2 × 2 nicht mehr 4 ist. Einen derartigen Ansatz hat sich aber der Bolschewismus geschaffen, daß er einem jeden, der es hören will, mit seinem biologischen Einmaleins aufwarten kann. Aber der unachtsame Hörer vergißt dabei leicht, daß der Ansatz, der dieses biologische Einmaleins überhaupt erst möglich macht, nur ein ideeller ist, nämlich das Dogma, daß das Leben, wie ich oben sagte, Planwirtschaft treibt, sich in der Fläche ver- und ausbreitet und somit von der Idee gemeistert werden kann.

Dem Sinn nach sagt Lenin: „Im Anfang war die Idee!" nämlich seine Idee. Sie ist der Gott, der die neue Welt schafft. Und wir Bolschewisten sind nun drauf und dran, uns diese neue Welt auszubauen, uns in ihr behaglich einzurichten, und alle, die nicht mitmachen wollen, kurzerhand mit Kugel und Strang hinauszuexpedieren.

Aber wohin? Ueber solche Pfaffenfragen zerbricht sich Lenin nicht den Kopf. Er steht mit beiden Füßen in der Wirklichkeit, und der Schicksalsweg des russischen Volkes hat hier in tief geheimnisvoller Verkettung der Umstände vorgearbeitet. In *Mereschkowkys Antichrist* sagt ein Arbeiter zu einem Priester: „Früher im Elend habt ihr uns mit euerm Gott verkommen lassen. Jetzt ist die Politik unser Gott". Wo die Gott-Idee aus den Tiefen des Metaphysischen herausgezerrt und in die Person des Zaren gebannt war, da war schließlich für den Schritt Lenins schon eine Vorarbeit geleistet. Im gleichen, eben genannten Buch

heißt es: „Solange das russische Volk an den Zaren glaubte, hatte es einen Gott, jetzt, wo der Zar dahin ist, hat es auch keinen Gott mehr.“

Die Zeit, wie sie vor dem Sturz des Zarismus sich darstellt, ist eine weltgeschichtliche Situation, wie sie etwa der letzten Zeit des römischen Imperiums gleicht mit ihrer Vergottung der Zäsaren. Mit dem gestürzten Zäsar war auch der Gott gestürzt, und es fragt sich: Kann der Mensch, jetzt hier der russische Mensch, aus dieser bolschewistischen Planwirtschaft je wieder den Weg in die Tiefen des Metaphysischen zurückfinden? Ist ein neues Christentum bereit, ihn aufzunehmen?

Ich antworte: der Mensch kann alles! „Der Mensch allein vermag das Unmögliche“ (Sophokles). Er mag auch aus dem Schwung ins rein Physische hinein den Rückschwung ins Metaphysische finden. Aber er soll es nicht! Möge ein gütiges Schicksal ihn vor dieser frucht- und nutzlosen Pendelbewegung bewahren. Aus dem kraß Physischen soll es nicht ins Metaphysische zurückgehen, sondern ins Wirkliche.

Nur vom wirklichen Staat aus ist der Bolschewismus zu bekämpfen, nur von jenem Staat aus, der wieder voll sich als das begriffen hat, was er in Wahrheit ist: eine geist-körperliche Ernährungseinheit, in der der Staat den Bürger, der Bürger den Staat ernährt.



Von diesem wirklichen Staat haben „die Alten“ gefabelt. Von ihm spricht der Buddha als dem Weltreich des Cakkavatti, des großen „Raddrehers“, das nicht Weltreich in unserem modernen Sinne ist, ein Reich, das die ganze Erde umspannt bzw. umspannen will, sondern Weltreich in dem Sinne, daß es das indische Mittelland umfaßt in der wirklichen Einheit des sich in sich selber schließenden geist-körperlichen Ernährungsvorganges, bei dem der Staat den Bürger, der Bürger den Staat nährt, geistig wie körperlich, bei dem beide satt werden. Diesem Reich lächelt der Himmel Beifall, indem er geregelte Jahreszeiten sendet und Fruchtbarkeit über die Felder ergießt. Diesem Staat lächelt der Himmel, weil er an der Ehrlichkeit sich freut. Ehrlich-

keit versöhnt den Himmel, und Ehrlichkeit ist das Schlüssel- und Stichwort aller Ernährung.

Ernährung ist ehrlich, unbestechbar. Von was man geist-körperlich sich nährt, das verwirklicht sich unabänderlich. Die Welt der Begriffe, sei es der Begriff des Habens, sei es der Begriff des Seins, ist die Welt der Unehrlichkeit, der Lüge, des Scheins, des „So tun als ob". Diese Welt des Scheins versöhnt den Himmel nicht.

Was sollen wir tun, heute, wo alles sucht, und alles nur verworrener und dunkler wird? Ich sage: Zur Ehrlichkeit sollen wir zurückkehren, der Staat zur Ehrlichkeit des Staates, der Bürger zur Ehrlichkeit des Bürgers, damit der wirkliche Staat wieder erstehen und seinem Wesen und seiner wahren Funktion gerecht werden kann.

Mit dem Staat liegt es im argen an allen Ecken und Enden. Das ist der Grund, weshalb der Bolschewismus schon bei seinem Auftreten umsichgreifen konnte gleich der Flamme in dürrem Gras. Der Staat muß zu dem werden, was er sein muß, so wird man sich vor dem Bolschewismus nicht zu fürchten brauchen. Es sind lediglich die Sünden an der Wirklichkeit, die sich jetzt als Bolschewismus wider uns kehren und uns gleich der Schlange in die Ferse stechen.

Der Mensch hat Gott vergessen, sagt Mereschkowsky, daher all das Unglück! O nein, sage ich! Er hat die Wirklichkeit vergessen! Daher all das Unglück! Durch den Materialismus hat er Platz geschaffen für den Idealismus und umgekehrt. Beide arbeiten sie einander in die Hände. Diese Giftwirtschaft der Gegensätze, die nichts als giftige Gegensätze schafft, muß aufhören, und statt dessen muß wieder der Mittlere Mensch auftreten, der, gleich entfernt vom rohen Materialismus wie vom übergeistigen Idealismus, an sich selber die Beschränkung der Idee durch die Persönlichkeit und die Beschränkung der Persönlichkeit durch die Idee erlebt.

Das ist keine Utopie wie der Bolschewismus einerseits und Mereschkowskys drittes Reich des Messianismus andererseits. Das hat sich verwirklicht sowohl in der Einzelform des Individuums wie in der Sammelform des Staates. In der Einzelform des Individuums hat es sich verwirklicht als der

8*

buddhistische Mensch, in der Sammelform des Staates hat es sich verwirklicht als der Staat der altchinesischen Kaiser. Der buddhistische Mensch ist der Mittlere Mensch, der infolge seiner Einsicht in die Wirklichkeit sich selber restlos, den Begriff mit eingeschlossen, als Form der Ernährung erkennt und damit in den Stand der Ehrlichkeit tritt, weil er weiß: Ernährung, mag sie körperlich, mag sie geistig sein, verwirklicht sich bedingungslos an mir selber. Der altchinesische Staat, in dem die Sagenkaiser mit nach Süden gekehrtem Antlitz thronten, ist der Mittlere Staat, in dem, in natürlicher Harmonie der Staat den Bürger, der Bürger den Staat unterhält. Dieses „Reich der Mitte" ist, wie das Reich des Cakkavatti, kein Weltreich im rohmodernen Sinn, sondern ein Reich jener ausgeglichenen Mitte, in der der Staat sich in sich selber in einer geistkörperlichen Ernährungseinheit schließt, welches letztere hier keine Tatsache, sondern ein sich ständig ergänzender Vorgang ist, der so weit geht, wie er gehen kann: nicht begrenzt, nicht unbegrenzt, sondern immer wieder aufs neue sich selber begrenzend. Der Sinn des Chinesischen Weltreiches als einer geist-körperlichen Ernährungseinheit geht schon klar aus dem Spruch des Konfutse hervor: „Barbaren, die die chinesische Kultur annehmen, sind Chinesen, Chinesen, die barbarische Sitten annehmen, sind Barbaren." Uns im Westen fehlt die Kultur; hätten wir sie, so könnte der Rationalitätsbegriff nicht die Rolle spielen, die er gegenwärtig spielt. Am lautesten dröhnt bekanntlich das, was innerlich hohl ist.

Dieser Mittlere Staat des chinesischen Menschen hat seine Wirklichkeit und Ehrlichkeit dadurch erwiesen, daß er über vier Jahrtausende hin seinen Bestand gewahrt hat, trotz furchtbarster innerer Erschütterungen. Erst jetzt gerät durch die immer aufs neue andringende Welle der westlichen Habsucht, in Form der westlichen Begriffe wie des westlichen Kapitalismus sein Bestand in Gefahr. Aber auch jetzt besteht noch die Möglichkeit, daß er nach überstandener Gefahr sich aufs neue zum Mittleren Staat zusammenschließt.

Wer ist nun der größere von beiden: der Mittlere Staat oder der Mittlere Mensch?

Als der junge Buddha Gotama geboren wurde, kommen die Zeichendeuter und prophezeien: Dieser Knabe wird ein Weltbeherrschender König (Cakkavatti) werden, oder, wenn er die Weltherrschaft ausschlägt, so wird er ein Weltentsager werden, ein Erwachter, ein Buddha.

In der Tatsache Ernährung scheidet sich Leben. Wenn einer kommt und sagt: „Heilig ist Leben, dreimal heilig durch sein Dasein, seine Anfangslosigkeit, seine Unergründlichkeit! Ihm schließe ich mich an!" wer kann sich dagegen stemmen? Gewiß ist Leben heilig, dreimal heilig durch sein Dasein, durch seine Anfangslosigkeit, seine Unergründlichkeit. Aber wenn einer kommt und sagt: „Ich entheilige es durch Wissen und Wandel! Ich breche den geheimnisvollen Zauber der Ernährung", so ist der eben der Größere von diesen beiden.

Vor kurzem ging ich auf einem trockenen Grasweg meines Grundstücks; da sah ich zu meinen Füßen eine große, fette Raupe, die von einer Schar beutelustiger, winzig kleiner Ameisen von allen Seiten angegriffen, wörtlich angebohrt wurde. Der bei solchem Anblick regelmäßig zuerst auftauchende Gedanke: „Rette den Angegriffenen!" erlahmt ebenso regelmäßig in der Ueberlegung: „Ich habe kein Recht, die Ameisen ihrer Nahrung zu berauben. Das ist so das Leben: Fressen und Gefressenwerden!"

Das ist so das Leben: Fressen und Gefressenwerden! Die Menschheitsbeglücker sagen: „Was kümmert uns das Getier da unten! Für uns geht Leben nur so weit, wie die Aufnahmefähigkeit für unsere Idee geht, d. h. soweit wie Menschtum reicht. Und im Menschtum gibt es nicht nur Fressen und Gefressenwerden; da gibt es Denken, Ueberlegen, rein geistige Tätigkeiten. Da gibt es das Gute Wollen, das Gute Vollbringen, eben wahres Menschtum."

Aber diese Menschheitsbeglücker irren sich. Was sie das „rein Geistige" nennen, und von dem sie meinen, daß es der Gegensatz alles Fressens ist, das ist in Wahrheit nichts als eine Atempause im Fressen. Und nicht allein das, sondern diese Atempause im Fressen ist nichts als die Möglichkeit, der potenzielle Zustand, aus dem die volle Wut des Fressens wieder hervorbrechen mag.

Man sehe die gedankliche Vorgeschichte des Bolschewismus, welcher seinem Wesen nach letzten Endes nichts ist als der Gedanke der vollendeten Mechanisierung des Lebens auf das Soziologische übertragen. Diese Vorgeschichte setzt ein mit der Atomenlehre des Demokrit, der physikalischen Mechanisierung des Lebens. Mit ihr setzt alle sogenannte wissenschaftliche Auffassung des Lebens ein. Mit Darwin und seiner Selektionstheorie geht diese mechanisierende Auffassung auf die Biologie über, mit K. Marx und seinem sozialistischen Programm geht sie auf die Soziologie über.

Bei all diesem handelt es sich scheinbar um rein geistige Vorgänge, die mit Fressen und Gefressenwerden nichts zu tun haben, Dinge, die dem Menschtum seine Würde und seine Erhabenheit über das Tier zu gewährleisten scheinen. Aber was ist dieses alles in Wahrheit? Ich antworte: „Atempause im Fressen, aus dem dann, sobald der Anlaß sich ergibt, die Sucht des Fressens um so gieriger ausbricht, wie die Welt es jetzt im Bolschewismus erlebt, der durchaus nichts ist als die Verwirklichung dieser Mechanisierungs-Idee, dieses von langer Hand vorbereiteten Versuchs, aus dem Leben eine Planwirtschaft zu machen, in der alle Funktionen zu berechenbaren Werten werden."

Die Bolschewisten sagen dem Sinn nach: „Leben reicht für uns nur so weit wie die Idee bzw. das Material, das die Idee aufnehmen kann, reicht; d. h. Leben ist für uns nur Menschenleben. Die Menschen aber sind durch die Erde begrenzt. Die Länder der Erde kennen wir, und wir werden bald eine endgültige Statistik darüber haben, wieviel Menschen da sind, wieviel geboren werden, wieviel sterben usw. Somit haben wir eine genaue zahlenmäßige Unterlage für unser Weltbeglückungsprogramm." Aber diese Menschen irren sich! Leben ist keine Planwirtschaft, einem mit Wasser gefüllten Zementbecken gleichend, bei dem alles, was sich in ihm abspielt, sich innerhalb der Zementwände abspielt, sondern Leben ist ein See, der unterirdischen Zu- und Abfluß hat, und demgegenüber alle Berechnungsversuche ständig von einem Faktor über den Haufen geworfen werden, der außerhalb aller Berechnung und aller Berechnungsmöglichkeiten liegt.

Dieser Faktor ist das, was der Buddha „das Bewußtsein", viññāna nennt. Bewußtsein kann nie Gegenstand des Bewußtseins werden, d. h. es kann nicht, als solches, begrifflich da sein; es ist der Begriff selber, das Wort Begriff in seinem unheimlichen Doppelsinn genommen, in welchem es das Greifen und Begreifen im geistigen wie im körperlichen Sinne in sich verschlingt.

Leben ist keine Planwirtschaft, bei der alles ins Sinnlich-Physische und damit ins Berechenbare zu liegen kommt. Ins Sinnliche kommen nur die Lebenserscheinungen zu liegen. Sie aber sind nicht Leben selber, sondern nur Ausdruck des Lebens. Das, dessen Ausdruck sie sind, das tritt nicht in die Erscheinung, entzieht sich der Idee der Planwirtschaft und allen wissenschaftlichen Methoden. Es ist deshalb aber noch keine metaphysische Kraft und damit Glaubenssache; sondern es wird sich selber zugänglich als Bewußtsein. Wann und wo die Kraft, auf Grund deren Leben sich selber erlebt, sich selber erlebt, da nennt sie sich Bewußtsein. Wie sollte sie sich auch anders nennen: Bewußtsein ist das, bei dem der Name den Inhalt selber gibt, und bei dem die Trennung zwischen Name und Inhalt, das verwegene und verlogene Spiel zwischen Begriff und Gegenstand ein Ende hat.

Bewußtsein ist das Loch im mechanistisch-physischen Rechenexempel. Es ist der geheime Zu- und Abfluß im See des Lebens, der alle Berechnungen im Sinne einer Planwirtschaft illusorisch macht. Wenn die mechanisierende Lebensauffassung und ihr Endglied, der Bolschewismus, meint, mit Leben selber zu handeln, so irrt er sich. Er handelt nicht mit Leben, sondern mit den sinnlichen Ausdrücken des Lebens, und Leben geht derweil seinen Weg, ohne vor den Grenzen des Menschtums Halt zu machen. Ueber diese Grenzen geht es nach unten ins Tierreich, nach oben in das Bereich erhabener Götterwesen hinaus.

Es geht nicht an, Menschtum als eine Art gesonderter Parzelle aus der Gesamtheit des Lebens herauszuschneiden und an ihm Leben für sich zu behandeln. Alles Leben, tierisches, menschliches, göttliches steht in einer sich selber verantwortlichen Gemeinschaft. Leben antwortet dem Leben über das Menschtum hinweg. Leben besteht nicht aus einer eventuell

berechenbaren biologischen Masse, biologischen Materie, aus der durch eine Art biologischer Umknetung und Umarbeitung immer wieder neues Menschtum sich ergibt nach Art einer Variationsrechnung, sondern diese biologische Masse, wie sie sich unmittelbar als Ei- und Samenzelle darstellt, ergibt nur die Lebens-Möglichkeiten, die als solche auf Verwirklichung harren. Und diese Verwirklichung vollzieht sich durch jene Lebenskraft, die da, wo sie als „der Begriff“ sich selber begreift, sich selber Bewußtsein nennt.

Diese Kraft läßt sich aber nicht am Leitseil der Erfahrungen verfolgen, wie es beim Lebensmaterial möglich ist in der Reihe der Eltern, Voreltern usw., sondern sie schlägt ein wie der Blitz aus Höhen oder Tiefen, die erfahrungsgemäß nicht zugänglich sind. Leben läßt sich nicht einfangen in die erfahrungsgemäße Tatsache „Menschtum“; in diese Tatsache läßt sich nur ein gewisses, verhältnismäßig gleichförmiges Lebensmaterial, eine bestimmte Lebensmöglichkeit einfangen. Das Leben, das dieses Lebensmaterial erst belebt, das mag gleichfalls aus dem Menschtum stammen, es mag aber auch aus tieferen oder höheren Lebensgebieten stammen. Leben ist weder eine physische und damit erfahrungsgemäß umgrenzbare Tatsache noch eine metaphysische und damit erfahrungsgemäß unumgrenzbare Tatsache, sondern es ist schlechthin ein geist-körperlicher Ernährungsvorgang und damit etwas, das in jedem Wachstumsmoment sich selber begrenzt und aller Versuche spottet, sich erfahrungsgemäß begrenzen zu lassen.

Da wo Leben in der Geburt neu aufspringt, da stammt es nur dem lebendigen Material nach von den Eltern, dem Leben selber nach stammt es aus dem Sterben, aus dem Zerfall der vorigen Daseinsform. Diese vorige Daseinsform mag auch im Bereich des Menschtums sich abgespielt haben, sie mag aber auch im Bereich des Ueber- oder Untermenschlichen sich abgespielt haben. Und, wo Leben im Tode erlischt, da geht es nur dem Lebensmaterial nach in die Masse der vier Grundstoffe über; Leben selber faßt da neu, schlägt da ein, wo es seinem biologischen Wert, seinem Charakter nach fassen kann und infolgedessen fassen muß. Das mag das Lebensmaterial des Menschtums sein, es mag aber auch

über= oder untermenschliches Lebensmaterial sein. Begriffe setzen hier keine Schranken; hier herrscht nur das Gesetz des Wirkens. Wo das Wirken hinreicht, da erfolgt die Wiederverkörperung, und Menschtum ist innerhalb des Weltgeschehens nur eine der Wiederverkörperungsmöglich=keiten, wie sie einer bestimmten Wirkensart entspricht, und dazu noch eine in ihrer Schwingungsbreite stark beengte Wiederverkörperungsmöglichkeit, über oder unter die es leicht einmal hinausgehen kann im Wirken des Kamma.

Ich komme damit zurück auf die Frage der Heiligung und Entheiligung des Lebens.

In rechter Einsicht löst die scheinbare Einheitlichkeit alles Lebens sich auf in eine unendlich große Zahl einzelner Er=nährungsvorgänge, die ihren Weg durch alle Bereiche des Lebens ziehen mögen nach dem Gesetz des Wirkens (Kamma). Alle Ernährung setzt Hunger voraus, Hunger ist Mangel, Mangel ist ein Un=Heiles. So ist alle Ernährung un=heilig, weil sie un=heil ist, etwas, das nicht kraft seiner selbst da ist, sondern das, um überhaupt dazusein, sich immer wieder neu ergänzen muß. Wie der Vogel in der Luft immer wieder seine Schwingen rühren muß, um sich in seiner Höhe zu halten, so muß Leben, als individueller Ernährungsvorgang immer wieder um sich greifen, weiter fressen, um sich seinen Weiterbestand zu sichern. Leben an sich, sei es als objektiv=physische Tatsache im Sinne des Bolschewismus, sei es als subjektiv=metaphysische Tatsache im Sinne des Katholizis=mus gibt es nicht, es gibt nur zahllose individuelle Ernäh-rungsvorgänge, die in geist=körperlichem Greifen sich selber immer wieder die Brücke zu neuem Leben schlagen. Und wie der Vogel wohl mal ein Weilchen auf seinen Schwingen ruhen kann, ohne herabzufallen, so mag Leben wohl mal ein Weilchen ohne Greifen bestehen, lediglich Atem schöpfend. Wahren Sinn und Wert hat dieses Atemschöpfen freilich nur dann, wenn es nicht nur eine Atempause im Fressen ist, son=dern wenn in ihm die Einsicht wach wird von der unheilen und damit unheiligen Natur alles Lebens.

Ich sagte vorhin, daß im wirklichen Staat die Nahrung sich selber heiligt, weil in ihm Leben, das vor dem einzelnen Denken stets in problematischer Gestalt dasteht und um

seine Berechtigung kämpft, sich hier seine Berechtigung selber erwirkt. Aber man bedenke doch, daß diese Heiligung der Nahrung im wirklichen Staat nicht das Ergebnis der Ueberlegung einzelner ist, sondern ein kosmischer Wachstumsvorgang, der hier und da sich vollziehen mag, wie er, soweit wir wissen, im alt-chinesischen Staat sich vollzogen hat; der Einklang zwischen Weltgeschehen und Einzelschicksal.

In diesem wirklichen Staat heiligt sich die Nahrung, weil in ihm, als einem sich in sich selber schließenden und begrenzenden Ernährungsvorgang, die Sucht des Fressens nach außen hin zur Ruhe kommt. Der Landhunger des Idealstaates in Form des zaristischen Rußland war unersättlich, ebenso wie der Erwerbshunger des kapitalistischen Nutzstaates, und vollends der Menschenhunger des Bolschewismus steigt ins Gigantische. Ihnen allen steht der wirkliche, der Mittlere Staat gegenüber als das, bei dem im gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Staat und Bürger das rastlose Umsichgreifen zur Ruhe kommt in einem Zustand der Heilheit.

Aber das ist nur ein kosmisches Ungefähr, aus den Unendlichkeiten heraus sich ballend und zu jenem seltenen Ereignis des Einklanges zwischen Weltgeschehen und Einzelschicksal führend. Aber nur ein Weilchen, ein paar tausend Jahre etwa, und der Einklang verschiebt sich, wie er sich jetzt in China zu verschieben beginnt, und die Unheilheit und Unheiligkeit alles Lebens tritt erneut zutage.

Darum sagte ich vorhin: Es gibt zwei Arten von Menschen: einen, der im berückenden Bann der Erscheinungen sein „Dreimal heilig!" über das Leben spricht, und einen, der von den Erscheinungen entrückt, in allem Leben das Unheile und damit das Unheilige erkennt, und der sich entschlossen an die Arbeit macht, für sein Teil das zu tun, was daraufhin getan werden muß, und der nicht eher rastet und ruht, als bis das, was getan werden muß, getan ist.

Greifen kann aufhören; es ist das einzige Ding der Welt, das aufhören kann; und was aufhören kann, das muß aufhören. Es kann aber nur aufhören, wenn der Durst aufhört, der zu immer neuem Greifen treibt, und der kann nur auf-

hören, wenn das Nichtwissen über das Leben und sein wahres Wesen aufhört. Wo Leben restlos aufgeht in einem geist-körperlichen Greifevorgang und nichts übrig bleibt als dieses Greifen, was soll es da noch für eine Weiterentwicklung geben als die vom Greifen zum Nichtmehrgreifen!

Daß bei einem Wesen, das auf Grund rechter Einsicht vom Greifen zum Nichtmehrgreifen übergeht, Leben endgültig verlischt, was macht das aus gegenüber der Tatsache, daß bei einem solchen Wesen des Lebens letzte Möglichkeit sich vollendet: vom anfangslosen Werdesein zum endgültigen Nichtmehrsein. Und als Vollender des Lebens und seiner letzten Möglichkeit ist dieser Mensch eben der Größere von beiden.

Wurde dieses gesagt, so wurde es darum gesagt.

EINIGES ÜBER VIVISEKTION

Der Kampf gegen die Vivisektion ist, nachdem er, wie so vieles andere, während des Krieges geruht hatte, wieder lebendig geworden. Es hat sich unter dem Vorsitz des Dr. Riedlin (Herrnalb) ein Verein vivisektionsgegnerischer Aerzte gebildet, der das Gewissen der Menschen aufrütteln und an einflußreichen Stellen, bei Staatsmännern, Kirchenfürsten usw. Propaganda für sein Ziel machen will, und dieses Ziel ist das staatliche Verbot der Vivisektion.

Nun brauche ich nicht zu sagen, daß ich bedingungslos Gegner der Vivisektion bin, wie jeder andere Buddhist auch.

Zu allen Lebewesen Liebe hegend,
Nicht eins von ihnen mit Gewalt bedrückend.
(Sutta-Nipata.)

Damit ist unsere Stellung in der Frage genügend gekennzeichnet. Wir haben kein Recht zu derartigen Vergewaltigungen anderer Lebewesen, selbst wenn die daraus sich ergebenden Vorteile so groß wären, wie die Wissenschaft es meint. Die Wissenschaft sagt: „Die Vivisektion ist uns eins der Mittel, um menschliche Krankheiten und Leiden zu lindern und zu heilen.“ Wir Buddhisten sagen: „Lieber selber leiden als andere leiden lassen.“

Trotzdem habe ich den mir seinerzeit zugegangenen Aufruf der vivisektionsgegnerischen Aerzte nicht unterzeichnet. Und weshalb das? Weil diese Leute uns Buddhisten innerlich völlig fernstehen.

Der Kampf gegen die Vivisektion ist ein Schlagwort, ein Programm, sicherlich ein edles Programm — und wessen Programm wäre in den Augen dessen, der es vertritt, nicht edel! — aber ein Programm, und ein staatliches Verbot gegen die Vivisektion würde nicht mehr Sinn haben als ein staatliches Verbot gegen das Schlachten von Tieren oder gegen das Trinken von Alkohol oder gegen das Rauchen von Opium oder gegen die Feier der Himmelfahrt Christi usw.

Man wirft ein: „Das Prohibitionsgesetz hat in Amerika tatsächlich den Konsum von geistigen Getränken heruntergesetzt". Das mag richtig sein, aber die Sucht nach Alkohol hat es sicherlich nicht heruntergesetzt. Ebenso mag ein staatliches Verbot der Vivisektion wohl die Zahl der hingequälten Tiere beschränken, aber die Ueberzeugung, daß damit ein großes Hilfsmittel zur Erforschung des Lebens und seiner Störungen verboten ist, wird es nicht beschränken.

Damit komme ich auf das, was ich kurz zu der ganzen Frage sagen wollte.

Die Vivisektion ist lediglich ein Symptom und als solches der Ausdruck einer bestimmten Weltanschauung, nämlich derjenigen Weltanschauung, die ich an anderer Stelle als *wissenschaftliche* bezeichnet habe und die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie Leben in die sinnlichen Erscheinungen verlegt und es in seinen Funktionen zu begreifen sucht. Ich glaube nicht, daß unter den Vivisektoren viel tierquälerisch und sadistisch Veranlagte sind; der Mehrzahl nach sind es, so bin ich überzeugt, Leute, die ernsthaft auf der Suche nach dem Leben und seinen Geheimnissen sind. Und deshalb ist Hilfe gegen diese schrecklichen, menschenentwürdigenden Dinge nicht durch Programme, Vereinigungen, staatliche Verordnungen, Gesetze zu schaffen, sondern lediglich durch einen Wandel in der Weltanschauung.

Hält man sich allein an die Tatsache Vivisektion, so wird es ebenso gehen wie beim Vegetarismus und bei der Temperenzfrage: die eine Partei wird ebensoviel zu ihren Gunsten

vorbringen können wie die andere, und das Ergebnis wird nichts sein als Zank und Streit. Man kann nicht den Krieg durch Krieg abschaffen. Hilfe winkt nur, wenn man aus den Symptomen an die Wurzel des Uebels geht, d. h. wenn man sich zu einer richtigen Weltanschauung durcharbeitet, die zeigt, was Leben ist und wo es zu suchen ist.

Letzten Endes und im tiefsten Grunde ist es ja so, daß die beiden scheinbaren Gegensätze Glaube und Wissenschaft sich gegenseitig ergänzen und stützen. Erst wo die Weltanschauung des Glaubens mit ihrem brutalen und lächerlichen Vorrecht des Menschen sich breitmacht; erst da, wo gelehrt wird, daß das Tier minderwertig ist und zum Genuß und zur Ausnutzung für den Menschen geschaffen ist, erst da ist das Tier vogelfrei geworden. Das Tier soll seine Schonung eben nicht als Gnadenakt eines erhaben über ihm stehenden Menschtums genießen, eine Gnade, die je nach Belieben gespendet und wieder entzogen werden kann, sondern das Tier soll seine Schonung einem Solidaritätsbewußtsein alles Lebenden, d. h. einer wirklichen Weltanschauung verdanken. Hinfort wird das Tier nicht mehr geschont, weil ich mich als Mensch, d. h. als der Höherstehende dazu verpflichtet fühle, dem Grundsatz folgend: Noblesse oblige, sondern es wird geschont, weil ich es nicht verletzen kann, nicht verletzen darf. Die Einsicht in das Wesen alles Lebens verbietet es mir.

Die Tierliebe eines Franz von Assisi ist trotz ihrer Liebenswürdigkeit für uns nicht vollwertig. Sie ist nicht Ergebnis einer Weltanschauung, d. h. Ausdruck eines gedanklichen Imperativ, eines Muß, sondern ein Gnadenakt, und Gnadenakte erteilt nur der Herrscher; Herrscher gibt es aber nicht im Bereich des Lebens; da gibt es nur anfangslose Wanderer, wandernd in Lust und Leid, unter ständigem Wechsel der Formen.

Der Vivisektion mit Gefühlsmomenten beikommen wollen, ist nutzlos. Wenn der Gegner der Vivisektion sagt: „Schämt euch der Qualen, die ihr unschuldigen Tieren bereitet!" so antwortet der Anhänger: „Wir quälen nicht, um zu quälen, sondern wir quälen Tiere, um der Menschen Qualen zu erleichtern." Wenn der Gegner einwirft: „Ihr irrt euch! Aus

den Ergebnissen der Vivisektion ist noch nichts wirklich Wichtiges hervorgegangen!" so antwortet der Anhänger: „Nein, ihr irrt euch! Die ganze unübersehbare Zahl unserer modernen Heilmittel, mit denen wir Schmerzen stillen, Schlaf schaffen, Fieber bändigen usw., das alles ist Ergebnis des Tierexperiments und wäre ohne dieses nicht möglich."

Was will der Gegner der Vivisektion hiergegen sagen! Er selber benutzt ja diese Heilmittel, vorausgesetzt, daß er nicht gerade Naturarzt ist. Man muß das falsche Prinzip begreifen, aus dem alle diese sogenannten Heilmittel hervorgegangen sind und nach dem sie angewandt werden, um am Nutzen der Vivisektion stutzig zu werden. Solange man auf die modernen synthetischen Heilmittel schwört, solange kann man nicht gegen die Vivisektion vorgehen; denn schließlich gehört ja der Tierversuch und die Beobachtung der physiologischen Wirkung eines neuen Arzneimittels auch in das Gebiet der Vivisektion, welch letztere dem Sinn nach nichts bedeutet als Tierquälerei und -vergewaltigung zu wissenschaftlichen Zwecken.

Man muß einsehen, daß alle die sogenannten Heilmittel gar keine wirklichen Heilmittel sind, sondern nichts als gewaltsame Mittel, um gewisse Funktionen des lebendigen Organismus für einige Zeit lahmzulegen. Und das kann man nur einsehen, wenn man eine richtige Einsicht in das Leben, d. h. eine wirkliche Weltanschauung hat.

Solange man Leben nach dem Muster des Wissenschafters im Gegenständlichen, sinnlich sich Darstellenden, d. h. im Spiel seiner Funktionen zu entdecken und zu erhaschen sucht, solange ist ja dieses Suchen um jeden Preis, selbst um den Preis der Qualen wehrloser Tiere verständlich, ja entschuldbar. Erst wenn man weiß, daß das alles nur *Ausdrücke* des Lebens sind, daß Leben selber nie gegenständlich, erfahrungsgemäß sich darstellen kann, daß es sich nie einem Mikroskop, ein Skalpell, einer modernen und modernsten Untersuchungsmethode zeigen wird, sondern daß es erlebt werden muß, da wo Erfahrungen allein zum Erlebnis werden können, *am eigenen Ich*, erst dann wird man alle diese grausamen Methoden sowohl wie ihre plumpen, ja gefährlichen Ergebnisse richtig einschätzen lernen, und erst

von dieser richtigen Einschätzung aus wird sich eine richtige Basis gegenüber der Vivisektion ergeben, nicht von einem mit gefühlsmäßigen Mitteln geführten Kampf gegen sie.

Somit sage ich es mit voller Ueberlegung: Das einzige Mittel gegen die Vivisektion (und nicht nur gegen sie allein, sondern gegen alle Vergewaltigungen Schwacher und Unterdrückter) ist eine wirkliche Weltanschauung, und diese wirkliche Weltanschauung ist der Buddhismus. Er zwingt, sich jeder Vergewaltigung zu enthalten, mögen die Vorteile, die dem Betreffenden dadurch verloren gehen, auch noch so große sein.

So gibt es letzten Endes nur einen Kampf in der Welt, den auszukämpfen es sich lohnt, den Kampf um die rechte Weltanschauung. Aus ihr ergibt sich dann alles andere von selber.

NACHTRAG ZUR HAUSORDNUNG

1. Spiritistische Sitzungen, Verwendung von Medien jeder Art sind verboten. Das aus ihnen sich Ergebende würde für uns wertlos sein und nur der Befriedigung bloßer Neugier gelten. Sicherlich gibt es Daseinsformen, die, nach oben sowohl wie nach unten hin jenseits des uns erfahrungsgemäß Zugänglichen stehen. Ihrer ansichtig zu werden, gehört zwar nicht zu den Aufgaben, die der Loslösung dienen, aber es würde eine Lücke im Buddhistischen Weltbild ausfüllen und insofern als Ergänzungsstück Bedeutung haben. Indessen, was hier erreicht wird, das darf nicht durch mediumistische Kraft erwirkt und sozusagen als Geschenk angenommen werden, sondern es muß durch eigene Arbeit, d. h. durch Meditation auf dem Wege der vier Satipatthānas geschaffen werden.

2. Personen unter 20 Jahren können weder als Dauerinsassen noch als Gäste aufgenommen werden.

UNSERE BÜCHER

Traktat über die Heilkunde von **Hans Blüher**. Verlag **E. Diederichs**, Jena.

Das erste, was ich von dem Verfasser in die Hand bekam, war das Buch „Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft“. Ich kann mich des Inhalts des Buches nicht mehr recht entsinnen, habe auch nicht die Absicht, es noch einmal zu lesen, wohl aber ist mir das abschließende Urteil, das ich, nachdem ich das Buch durchgelesen hatte, fällte, noch klar erinnerlich. Dieses Urteil lautet: Man soll dem Verfasser einen Ehrenpreis geben für vorzügliche selbständige literarische Leistung und danach hundert Hiebe auf den H...... für freche, aber gedanklich ebenso selbständige Ueberschreitung aller sonst konventionell respektierten Grenzen.

Ich habe dann mehrere Jahre lang von Blüher nichts gelesen, nur seinen Namen vielfach nennen hören, bis ich vor etwa einem halben Jahr sein **Traktat über die Heilkunde** in die Hand bekam.

Es gibt ja wahrhaftig in der heutigen Bücherflut wenig Bücher, die das Lesen lohnen; aber das gilt nicht von diesem Buch. Ich habe seit langer Zeit kein Buch mit soviel Genuß und soviel Vorteil gelesen wie dieses. Selbständiges Denken auch hier in jeder Zeile; Geist überall, überreich, aber nicht das blanke Geblitze, das den Leser blendet, sondern tiefschürfender Geist, der dem Geist etwas bietet. Die Schilderung des Ueberganges aus der Heilkunst der Asclepiaden in die Heilwissenschaft des Hippokrates ist schlechthin meisterhaft. Am tiefsten aber hat sich mir der Satz eingeprägt: „Eine Heilung mit Narbe ist keine Heilung“, weil er dem, der Leben recht versteht, ohne weiteres einleuchtend ist, und doch hat meines Wissens niemand ihn vorher ausgesprochen.

Der Name Blüher ist heute ein bekannter Name; aber nach solchen Leistungen wundere ich mich, daß der Name nicht noch viel bekannter und die Gemeinde der Anhänger (das bedeutet für den Autor: der Leser) nicht noch viel größer ist. Ich möchte wohl wissen, was man für Bücher lesen soll, wenn man solche wie dieses nicht liest.

Vor kurzem hatte Herr B. die Güte, mich im Buddhistischen Hause zu besuchen. Ich kann sagen: der Mann hält, was seine Bücher versprechen: Geist, klares Denken, Unvoreingenommenheit, reine Freude an der allseitigen Verarbeitung eines Gedankens, kurz: der geborene Denker, ein Mensch, geschaffen, um auf die zu wirken, die mit ihm in Berührung kommen.

Tatsächlich hörte ich von B. selber, daß er sich praktisch heilerisch betätige, und zwar auf dem schwierigsten aller Gebiete: dem der Neurosen. Als ich ihn fragte, mit welchem Heilfaktor er denn hier arbeite, erhielt ich die mir vorläufig völlig rätselhafte Antwort: mit der Christlichen Substanz. Die Christliche Substanz sei es, auf die er den Kranken hinweise.

Erst allmählich nach längerer Unterhaltung wurde ich mir dann klar darüber, daß für B. die christliche Wahrheit etwas Substantielles, eine Substanz eigener Art sei. B. hält mit diesem Bekenntnis nicht hinter dem Berge, er schwächt es auch nicht ab, sondern Substanz ist ihm das, was der Name sagt, ein Substantielles, ein Ding, das Nahrung geben kann. Auf dieses Ding ist B. festgespießt wie der Falter auf die Nadel, die mitten durch sein Rückgrat hindurchgeht. Wie der Falter um diese Nadel herum sich dreht und schwingt, so schwingt Blühers Geist mit erstaunlicher Kraft und Lebendigkeit um diese Nadel der „Christlichen Substanz", die geradenwegs durch das Rückgrat seines Denkens hindurchgeht. Nach dieser Nadel formt sich ihm gedanklich alles. Gott, Wahrheit, das Gute sind ihm ohne weiteres politisch rechts orientiert. Sozialismus und Bolschewismus sind ihm der Teufel und die Lüge.

Gegen Ende des Gespräches fragte ich, wie denn seine „Christliche Substanz" sich von Mrs. Baker-Eddy und ihrer „Christian Science" unterscheide.

B.: Ich mag mit der Gesellschaft nichts zu tun haben.

Ich: Vielleicht weil sie im Grunde dasselbe lehren wie Sie?

B.: Das könnte vielleicht sein.

Der Verlag hat dem Buch die bei ihm bekannte vorzügliche Ausstattung gegeben. Möge das Buch viel Leser finden! Es geht jeden Denkenden an, und jeder Denkende wird in ihm etwas finden.

Otto Flake, Der Erkennende, Philosophie der Freiwerdung. O. Reichl Verlag, Darmstadt 1927.

Daß ein Mensch, der selber etwas ist und selber an der Problematik des Lebens und ihrer Lösung arbeitet, sich auch eine eigene Sprache und Ausdrucksweise schaffen wird, ist durchaus verständlich. Daß durch solche eigene Sprache und Ausdrucksweise einem Werk stets ein gewisses Maß von Originalität gesichert ist, ist von vornherein klar, aber schließlich verlangt man doch immer eines: die Zurückführung der verwirrenden Fülle der verschiedenen sprachlichen und gedanklichen Umformungen auf einen gemeinsamen Nenner. Flake bohrt die Wirklichkeit an den verschiedensten Punkten mit wahrhaft vivisektorischer Gründlichkeit an; aus tausend Wunden blutet die Wirklichkeit unter seinen erbarmungslosen Händen; aber es fehlt das verbindende Band; all diese vielen Blutstropfen vereinigen sich nicht zu einem Strom, der in bestimmte Richtung weist.

Ich will damit nicht sagen, daß der Autor selber keine bestimmte Richtung vor sich gehabt habe — sicherlich hat er sie gehabt, aber er hat sie nicht klarmachen können, mir wenigstens nicht. Und was ich später über diese Richtung äußere, das habe ich selber mehr herausgelesen, als daß der Autor es sagte.

Nun sagte ich mir: Mag eine Philosophie beschaffen sein, wie sie will, und behandeln, was sie will, so muß sie doch in irgendeiner Hinsicht eine Stellungnahme gegenüber dem Leben sein, und da gibt es drei Möglichkeiten: 1. die Bejahung, 2. die Verneinung, 3. die Weder-Bejahung-noch-Verneinung, d. h. die Indifferenz. Und ich sagte mir ferner: In eine dieser drei Kategorien muß doch wohl Flakes Philosophie der Freiwerdung hineinpassen.

Aber das Merkwürdige und durchaus Bedeutende dieses Buches ist das, daß es in keine dieser drei Kategorien hineinpaßt, sondern daß es nach Durchschreitung der ganzen Sphäre des Ja und Nein auf das sich einstellt, was der Verfasser die „hygienische Mitte" nennt, die er an sich selber erlebt hat nach Fertigstellung des Buches.

Diese „hygienische Mitte“ besteht in einer bewußten Synthese von Ja und Nein, aus der das hervorgeht, was Fl. die moderne Spielart des heroischen Menschen nennt. Das ist „der tapfere und wissende Mensch, der, mit den Unvereinbarkeiten vertraut, die falschen Illusionen aufgibt und aus diesem Wissen seine spezifische Energie zieht, eine Energie, die mit Geduld, stoischen Motiven, vernünftiger Resignation gepaart ist“ (S. 260).

Das wäre eine Art „Mittlerer Mensch“. Und tatsächlich scheint mir der Sinn des Flakeschen Buches darin zu liegen, daß es, über die scheinbare Gegensätzlichkeit von Ja und Nein hinausgehend, in jene ihnen beiden gemeinsame „Urgegebenheit“ vordringt, aus der beide nur als Modifikationen ein und desselben hervorwachsen, und der gegenüber das dialektische Wunder sich vollzieht, daß Ja zu Nein und Nein zu Ja werden kann.

Es ist klar, daß es nunmehr mit der Welt der gegebenen Tatsachen und den sie wiedergebenden Definitionen ein Ende hat. Die Welt der Vorgänge drängt sich ein; aus dem „Gott“ wird das Göttliche, d. h. ein Werdevorgang, der dem Erkennen zugänglich ist. In das Ja der Tatsachen und den mit ihnen gegebenen Anreiz zur Aktivität schiebt sich das Nein des Erkennens, und dieses Ja-Nein bestimmt das Objekt der metaphysischen Betrachtung. „Der persönliche Gott ist endgültig das Göttliche geworden und hat seinen Ort nicht mehr in der Transzendenz, sondern im Diesseits“ (S. 266), d. h. er, der Gott, bleibt keine metaphysische Tatsache mehr, sondern wird ein Vorgang. Es fragt sich nur, ob er damit ein physischer Vorgang wird?

Daß er das nicht wird, bezeugt Flake oft genug selber. Es bleibt ein unaufgelöster Rest, ein Diskrepanz zwischen Erkenntnis und Aktivität, zwischen Idee und Verwirklichung, die die reine Pädagogik anerkennen und praktisch verwerten muß, was gleichbedeutend ist mit der Ausstoßung der „kitschigen Monopolisierung des Ja“ (S. 279), mit der man bisher die Bedürfnisse der Pädagogik bestreiten zu können geglaubt hat. Der dem Metaphysischen entwundene Gott kommt nicht ins Physische zu liegen. Aber gibt es ein Mittelding zwischen physisch und metaphysisch? Anders ausge-

drückt: Gibt es eine Einheit der Gegensätze? Was soll denn letzten Endes das Göttliche auch anderes sein als die Einheit der Gegensätze?

Es ist ja offensichtlich, daß unser ganzes geistiges Elend aus der Unvereinbarkeit der Gegensätze stammt. Wenn ich das Flakesche Buch recht verstanden habe, so ist es nichts als das Ringen mit den Gegensätzen „Ja—Nein", „Aktivität-Erkenntnis". Und wenn der Autor auf der letzten Seite seines Buches sagt, daß er zum ersten Male den Gedanken durchgeführt habe, daß Geist und Natur unvereinbar wären, so fragt man sich, ob es wirklich ein so großes Verdienst sein könnte, etwas zu beweisen, was der Menschengeist sowieso auf Schritt und Tritt aufs peinlichste erfährt, nämlich: daß die Gegensätze unvereinbar sind, d. h. daß, dialektisch gesprochen, zwischen ihnen keine Beziehung besteht als die Beziehung der Beziehungslosigkeit.

Für einen wirklichen Denker wie Flake, der, unbelastet von voreingenommenen Ideen, an das Leben herantritt, muß diese Unvereinbarkeit um so peinlicher sein, und der Autor ergreift das einzige Mittel, das ihm in dieser Not übrigbleibt: durch Synthese eine Einigung, ein Kompromiß zu schaffen. Er führt in das „forsche", unangekränkelte Lebens-Ja, mit dem in unserer Zeit soviel Unfug getrieben wird, das sentimentale Nein ein; nicht um dem Leben seine Lebensfähigkeit zu nehmen oder es auch nur in dieser seiner Lebensfähigkeit zu beschränken. Vorsichtigerweise sagt der Autor: „Es wäre nichts als lächerliche Verneinung, wenn man glaubte, daß sich die Wirkung des Nein als Verneinung der Welt äußern müsse". Sondern die Einführung des Nein in das starre, kasernenhofmäßige Ja des Lebens soll diesem Leben jene Obertöne der Melancholie, des Pathos, des Tragischen, Heroischen geben, die das Leben nur noch lebenswerter machen, ebenso wie in der Musik es ja auch erst die Fülle der mitschwingenden Obertöne ist, die dem Ton seinen musikalischen Gehalt gibt.

Das Flakesche Bemühen geht darauf aus, dem Leben Noblesse, eine Art neuen Hautgouts zu geben; denn schließlich ist es doch ein Hautgout, wenn der Mensch, der jugendliche Mensch, angehalten wird, „unerschrocken den Blick in

den Abgrund zu ertragen, der zwischen Idee und Verwirklichung klafft" (S. 279).

Das ist, wenn ich recht sehe, der Inhalt des Flakeschen Buches: eine neue synthetische Lebensform zu schaffen, in der das flache Lebens-Ja die notwendige, wohltätige Vertiefung durch das geheimnisvolle Lebens-Nein erfährt, aber nur so viel, um Sinn zu bekommen für das, was Flake die „hygienische Mitte" nennt, und in dem die Freiheit, die für Flake, wie sie es für jeden wirklichen Denker ja auch nur sein kann, ein Vorgang der Freiwerdung ist, besonnen genug ist, sich dieser „hygienischen Mitte" zu fügen und nicht in Grenzgebiete überzuspringen, die das Dasein des Lebens überhaupt und damit sie, die Freiwerdung selber, die für F. durchaus ein immanenter, innerhalb des Lebens sich vollziehender Vorgang ist, dem gegenüber man einen Standpunkt einnehmen kann, gefährden könnten.

Damit bin ich dann bei dem Punkt angelangt, an dem das ganze Flakesche Buch zu Fall kommt.

Vor einiger Zeit schrieb mir der Verfasser, wenn ich mich recht entsinne, daß seine Philosophie dem Wesen nach mit dem Buddhismus zusammenfalle. Es ist doch erstaunlich, wenn man sieht, wie selbst ein so tief schürfender Geist, wie Flake es ist, in den Symptomen hängen bleibt und nicht fähig ist, sich zum Wesen durchzuarbeiten. Ist es denn wirklich so schwer zu erkennen, worin alle, alle, mögen sie sich nennen, wie sie wollen, zusammenfallen, und worin der Buddhismus allen diesen vielen als ein Einzigartiges gegenübertritt? Alle diese vielen fallen darin zusammen, daß sie überhaupt einen Standpunkt gegenüber dem Leben einnehmen, sei es in der Form des robusten Ja, sei es in der des sentimentalen Nein, sei es in der Synthese beider, wie ein Mann von gedanklicher Tiefe und gutem Geschmack sie im vorliegenden Buch zu geben sucht.

Aber man mag sich stellen, wie man will, jeder Standpunkt gegenüber dem Leben ist entweder fiktiv oder hypothetisch. Einen Standpunkt gegenüber dem Leben gibt es nicht, und solange, wie F. meint, „Denken seinem Wesen nach Abstandnehmen ist", gibt es keine Hilfe; denn man setzt hier ja schon mit den Gegensätzen Begriff und Gegenstand, Idee und

Wirklichkeit ein, die man dann nachher vergeblich sich müht, zu überwinden. Das ganze Spiel gleicht dem Versuch, dem eigenen Schatten zu entlaufen.

Es sind nur zwei Dinge da: die Wirklichkeit und das Wissen von ihr. Die Welt ist da, und ich weiß, daß sie da ist. Und solange man von den Teufelsdiensten, die in diesem Wissen sich darbieten, von der verführerischen Gelegenheit des Abstandnehmens von der Wirklichkeit Gebrauch macht, ist man den Gegensätzen verfallen, nicht weil sie sind, sondern weil man sie einführt und mit ihnen einsetzt. Mit der Möglichkeit des Begreifens ergibt sich automatisch die Unmöglichkeit, eines schafft das andere, und Raum für Philosophie jeglicher Art ist in unbegrenztem Maß gegeben, nur daß alles dialektischen Charakter annimmt, nicht weil Leben, wie Flake meint, seinem Wesen nach dialektisch wäre — o nein, sondern weil man sich ihm in einer Art und Weise nähert, die die Dialektik, das Spiel der Gegensätze notwendig mit einschließt.

Dieses Wissen von der Wirklichkeit ist aber kein Standpunkt gegenüber dem Leben, es ist keine Möglichkeit des Abstandnehmens; es kann in diesem Sinne gebraucht werden, wie die Religionen und die Wissenschaften es zeigen, aber nur solange es nicht um Wahrheit geht, sondern um irgendwelche Zwecke. Tatsächlich besteht ja zwischen mir und den Dingen außerhalb ein Abstand, der im Sinne eines Standpunktes gegenüber der Wirklichkeit ausgenutzt werden mag; daß es sich hierbei aber nicht um etwas Wesenhaftes, das Verhältnis zwischen mir und der Wirklichkeit endgültig Bestimmendes handelt, das erweist sich einerseits objektiv, anderseits subjektiv.

Ein Laib Brot vor mir mag, auf Grund des Abstandes zwischen mir und ihm, die volle Dialektik des Lebens entfesseln, wie sie in den Gegensätzen von Wirklichkeit und dem Wissen von ihr, Gegenstand und Begriff sich darstellt. Wenn ich aber Hunger bekomme, so wird die Dialektik aufhören, und ich werde das Brot aufessen. Wo bleibt dann aber noch der Standpunkt außerhalb, der Abstand, der das Spekulieren ermöglicht?

Das ist die objektive Seite der Sache; die subjektive ist die, daß es e i n Ding auf der Welt gibt, bei dem eine Trennung, ein Abstand zwischen Wirklichkeit und dem Wissen von ihr überhaupt nicht möglich ist, weil beide in gegenseitiger, lebendiger Abhängigkeit stehen, und dieses Ding ist das, was sich selber I c h nennt. I c h kann zweierlei: essen und denken, wobei unter Essen der ganze Ernährungsvorgang in seiner Vollständigkeit zu verstehen ist. Ich esse, und ich weiß, daß ich esse. Aber hier ergibt sich, daß dieses „Ich weiß, daß ich esse" nicht ein Standpunkt gegenüber der Wirklichkeit ist, mit dem die Gegensätze sich einleiten, sondern, daß es eine Form der Ernährung ist, indem es ja erst im Laufe der Entwicklung auftritt. Es hat eine Zeit gegeben, wo ich gelebt habe, ohne davon zu wissen; trivial gesprochen: Es ging eine ganze Weile, einige Jahre lang (als Embryo, als junges Kind) auch so! Womit sich dann ergibt, daß ich wohl leben kann, ohne um diese Tatsache zu wissen, daß ich aber nicht leben kann, ohne zu essen. Essen ist das Grundsätzliche, Wahrhafte, Primäre, das Wissen um das Essen das Sekundäre, lediglich eine Phase im Ernährungsvorgang.

Flakes Buch ist reich an ursprünglichen Wort- und Gedankenwendungen, teilweise zu reich, ermüdend reich, so daß man nicht recht einsieht, wozu dieses Uebermaß von Dialektik, dieser Wechsel vom Ja zum Nein und wieder zurück zum Ja. Es ist ein Buch, von dem der Autor mit vollem Recht sagen kann: „Der Leser nimmt teil an dem Denkprozeß, so wie er verlief" (S. 294). Aber in dieser Fülle der Ursprünglichkeit findet sich eines nicht: das Wort Ernährung; es wird an einer Stelle gegen Ende des Buches gebraucht, aber hier ohne jede tiefere Bedeutung, und doch ist gerade Ernährung, sie allein das Zauberwort, dem die Gegensätze sich fügen.

Flake spielt, allerdings mit anerkennenswert viel Geist und, was vielleicht noch mehr anzuerkennen ist, mit anerkennenswert gutem Geschmack auf der einen Saite, auf der die Tausende vor ihm gespielt haben: Hie Begriff, hie Gegenstand, und sanktioniert damit die Gegensätze, die gleich einer klaffenden Wunde das geistige Leben der Menschheit

zerspalten, und alle Versuche, die Gegensätze synthetisch zu verarbeiten, sind Homunculi, die keine Lebenskraft haben, und über die die Wirklichkeit spottet, wie sie über Flakes „hygienische Mitte“ spottet, die die Notwendigkeit, Ursprünglichkeit, Natürlichkeit des N e i n wohl einsieht, aber sich doch klug-besonnener Weise den „Mut zur Bejahung“ sichert.

Aber worin liegt denn diese überall dunkel geahnte Notwendigkeit, Ursprünglichkeit, Natürlichkeit des Nein? Warum läßt es sich nicht ausstoßen? Warum diesen Leben-behindernden Ballast mit sich schleppen? Sicherlich nicht aus dem Grunde, den Flake angibt: um dem Leben mehr Noblesse, feinere Obertöne, ein Hautgout zu geben. Leben schert sich den Teufel um Noblesse. Es will leben und weiter nichts, einerlei wie. Was die physiologische Entwicklung beim Kinde zeigt, das zeigt auch die soziologische der Weltgeschichte: Erst essen, dann denken!

„Seit ich mein Grab sah, will ich nichts als leben
und frage nicht mehr, ob es rühmlich sei.“

(Kleist, Prinz von Homburg.)

Also noch einmal: Worin liegt diese überall dunkel geahnte Notwendigkeit, Ursprünglichkeit, Natürlichkeit des Nein? Weshalb drängt es sich überall dazwischen, wo das „forsche“ Ja sich so laut und skrupellos breit machen und die Welt für sich mit Beschlag belegen will? Weil es mit diesem Ja eine natürliche, lebendige Einheit bildet, und diese Einheit ist Ernährung. Ernährung ist das Zauberwort, dem die Gegensätze Ja und Nein, Wirklichkeit und Begriff, Körper und Geist sich fügen. Ernährung ist der geistkörperliche Vorgang, in dem das Wissen von der Wirklichkeit kein Standpunkt außerhalb ihrer, der Wirklichkeit bleibt, sondern zur Form der Ernährung selber wird.

An einer Stelle seines Buches sagt Flake: „Bewußtwerdung und Freiwerdung sind identisch“ (S. 267). O nein! Das ist ein schwerwiegender Irrtum und zeigt den rein dialektischen Standpunkt, den der Verfasser gegenüber dem Bewußtsein wie gegenüber der Freiheit einnimmt. Hätte F. recht, so hätten wir es in der Freiwerdung herrlich weit gebracht.

Aber Bewußtsein ist nicht identisch mit Freiwerdung, sondern es ist nur die Möglichkeit zur Freiwerdung. Das Bewußtsein, der Begriff, der, recht erlebt, nie eine Tatsache, sondern ein Vorgang ist, d. h. eine Bewußtwerdung, ist nichts als eine Atempause im Fressen, eine stehende Welle im Strom der Aktivitäten, aus der es theoretisch mit der gleichen Leichtigkeit zum Weiterfressen wie zum Nichtmehrfressen gehen könnte, aus dem es aber praktisch so gut wie immer zum Weiterfressen geht, mit Ausnahme jenes einzig-seltenen Falles des Heiligen, bei dem die Atempause im Fressen dazu ausgenutzt wird, um in das „Nicht-mehr-weiter-zu-fressen" zu gehen.

Von diesem Heiligen sagt Flake, daß er „keine Aussicht mehr habe in einer Aera und Zivilisation der Freiheit". Aber das ist eben des Autors Irrtum. Er meint, die Freiheit zu behandeln, und merkt nicht, daß er nur ihr Bild und Aushängeschild behandelt. Wirklichkeit läßt sich ihre Möglichkeiten nicht vom Begriff aus vorschreiben, sondern erlebt sie sich selber, und Freiheit ist nichts als das Erlebnis der Freiwerdung. Wovon? Nun, von dem, wovon es überhaupt nur ein Freiwerden gibt: von diesem geistkörperlichen Ernährungsvorgang, der Leben selber ist. Das aber hat mit Zivilisation und begrifflich fixierten Freiheitsideen nichts zu tun. Es mag, wie das Gewitter gegen den Wind, so gegen alle Berechnung ausbrechen und als das Phänomen der Heiligkeit die ganze Aera und Zivilisation beeinflussen.

Ernährung ist die Einheit der Gegensätze, jener geist-formhafte Vorgang, in dem das Geistige sich immer wieder als Formhaftes niederschlägt und das Formhafte das Geistige immer wieder aus sich hervorsprießen läßt. Ernährung ist ein Greifevorgang, der das körperliche Greifen wie das geistige Begreifen in sich vereinigt, und bei dem das Wissen, daß es so ist, nichts ist als eine Phase innerhalb der Ernährung, wie schon gesagt: eine Atempause, aus der es ebensogut zum Ja des Weltmenschen wie zum Nein des Heiligen gehen kann. Wenn F. (S. 262/63) sagt: „Ja und Nein entwickeln sich parallel, und ihr Gemeinsames ist die Bewußtwerdung. Bewußtwerdung bedeutet Intensivierung, Aktua-

lisierung, Materialisation", so gleicht er einem, der die Wahrheit im Spiegel sieht, aber sie nicht erlebt.

Die Einheit der Gegensätze, letzten Endes das Ziel alles geistigen Lebens, läßt sich nicht synthetisch schaffen. Sie erlebt sich selber als Ernährung, nicht im dialektischen Sinne einer Coincidentia oppositorum, sondern in dem wirklichen Sinne, daß die Wirklichkeit immer wieder zum Begriff, der Begriff immer wieder zur Wirklichkeit, das Ja der Aktivität immer wieder zum Nein der Erkenntnis und dieses Nein der Erkenntnis zum Ja der Aktivität wird. Die ewige Wunde am Leib des geistigen Lebens der Menschheit ist damit freilich geschlossen. Die Gegensätze fügen sich dem Wunder der Ernährung, aber der Kaufpreis, der für diese Einsicht gezahlt werden muß, ist ein hoher: Er ist der Standpunkt außerhalb, der Abstand von der Wirklichkeit, der Ichbegriff. Hinfort gibt es nur noch zwei Möglichkeiten: das hoffnungslose geist-körperliche Weiterfressen oder das Ueberdrüssigwerden und Aufhören mit Fressen für immer; beides nicht Sache der Wahl nach freiem Entschluß, sondern wie alles andere auch ein Wachstumsvorgang, den man wohl beeinflussen, aber nicht einleiten kann.

Verehrung ihm, dem Lehrer!

Wiedergeburt, von Graf Hermann Keyserling. Verlag Otto Reichl, Darmstadt.

Ich bin dem Grafen Keyserling dankbar, daß er die Freundlichkeit hatte, mich darauf aufmerksam zu machen, daß dieses Buch seine nunmehr endgültige Stellungnahme gegenüber dem Buddhismus enthalte. Ich habe daraufhin die entsprechenden Kapitel mit großer Aufmerksamkeit durchgelesen und finde freilich, daß, wie es ja auch wohl kaum anders zu erwarten war, eine Aenderung im Standpunkt Keyserlings nicht eingetreten ist. Trotzdem halte ich diese Besprechung nicht für müßig. Schließlich ergibt jede Besprechung neue Einblicke, neue Durchblicke und mag den Schreiber ebenso fördern wie den Leser.

Graf Keyserling zollt in seinem Werk dem Buddha das höchste Lob als dem „größten Psychoanalytiker, dem

allergrößten Erkenntniskritiker", der das „wirklichkeitsgemäßeste, das allerdurchdachteste, konsequenteste und tapferste Weltbild ersann, das je ein empirisch-realistischer Geist ersann" (S. 173), aber dieses Weltbild „wird nicht dem Wirklichen in seiner Totalität gerecht"; denn es beschränkt sich nur auf das Physisch-Empirisch-Realistische und läßt das, was an ihr, der Wirklichkeit, nicht physisch ist, sozusagen durch die Maschen des Netzes fallen.

Wäre dieser Vorwurf richtig, so wäre Keyserlings Lob wertlos; denn was hätte ein Weltbild für Wert, das die Wurzel der Wirklichkeit überhaupt unberührt ließe und sich mit der Symptomatik begnügte. Der Buddha und seine ganze Lehre würden ja in diesem Falle längst durch die moderne Psychoanalyse überholt sein, und man täte gut, in den Buddhistischen Tempeln statt der Statue des Buddha die Siegmund Freuds aufzustellen. Aber glaubt denn Keyserling wirklich, daß ein Denker wie der Buddha nicht gemerkt habe, daß die Wirklichkeit noch anderes enthalte als das bloß Physisch-Empirische? Ist nicht das Stichwort alles Buddhismus, das Wort anattā (Nicht-selbst), was dem Sinn nach so viel bedeutet wie ametaphysisch, Beweis genug dafür, daß es sich beim Buddhismus um mehr als ein physisch-empirisches System handelt, das in bloßer Psychoanalyse verpufft?!

Was ist denn das Nichtphysische an der Wirklichkeit?

Letzten Endes ist nichts da als die Wirklichkeit und das Wissen von ihr, das Bewußtsein. Damit würde dieses letztere schlechthin zum Nicht-Physischen werden, während alles andere als Gegenstand des Bewußtseins ins Physische fallen würde. Das gilt aber nur, solange ich die Wirklichkeit lediglich als Erfahrungsgegenstand nehme. Es gibt aber unter all den zahllosen Wirklichkeiten als Erfahrungsgegenständen eine, die Wirklichkeit als Erlebnis ist, nämlich die Wirklichkeit, die ein jeder für sich als I c h erlebt. Das ist die wirkliche, unmittelbare Wirklichkeit; die andern draußen sind nur mittelbare Wirklichkeiten, deren ich erst durch die Erfahrung Herr werden soll.

Stelle ich nun dieser lebendigen Wirklichkeit gegenüber, wie sie als Ich sich selber erlebt, die Frage nach dem Nicht-

physischen der Wirklichkeit, so ergibt sich eine andere Antwort als im kalten Buch der Erfahrungen. Wirklichkeit als Erlebnis, d. h. als Ich, erlebt sich selber in einer Art Klaviatur einzelne Wirklichkeitentöne, nämlich als Form, als Empfindung, als Wahrnehmung, als Begriffe, als Bewußtsein. Außerdem besteht aber das Wissen von diesem allem. Ich weiß um die Form, um die Empfindung, um die Wahrnehmung, um die Begriffe, ich weiß um das Bewußtsein.

Damit wird die glatte, reinliche Scheidung, wie die Welt der Erfahrungen sie gibt: Hier Wirklichkeit als das Physisch⸗Gegenständliche, hier das Wissen um dieses alles, das Bewußtsein als das Nicht⸗Physische schlechthin hinfällig. In dieser Welt des Erlebens wird Bewußtsein sozusagen zum Bürger zweier Welten, indem es sowohl in das Bereich der Wirklichkeit, wie in das Bereich des Wissens von ihr zu liegen kommt. Wie ich um die Form usw. weiß, so weiß ich um das Bewußtsein, aber nicht in der Art, daß nun Bewußtsein sich selber konfrontierte in Form eines Gegensatzes, auch nicht derart, daß Bewußtsein und Wissen vom Bewußtsein (Selbstbewußtsein) das Gleiche (identisch) wären, sondern derart, daß Bewußtsein zum Bewußtsein *wird*; Bewußtsein als Vorgang. Es handelt sich hier um einen Vorgang, wie er in der physiologischen Entwicklung sein Gegenstück hat. Es gibt eine Wachstumsphase, in der Bewußtsein da ist ohne Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein *ist* nicht Bewußtsein seiner selbst, sondern Bewußtsein *wird* zum Bewußtsein seiner selbst im Laufe eines natürlichen Entwicklungsvorganges, der sich da vollzieht, wo die Vorbedingungen gegeben sind.

Bewußtsein ist der Punkt, in dem die Wirklichkeit und das Wissen von ihr ineinander übergehen können, wenn die Vorbedingungen gegeben sind. Bewußtsein ist der Grenzwert, in dem der Uebergang zwischen Wirklichkeit und dem Wissen von ihr sich vollzieht. Bewußtsein und das Wissen um das Bewußtsein stehen sich hier nicht mehr gegenüber als die Gegensätze von Begriff und Gegenstand, wie im Bereich der Erfahrungen, sondern sie erleben sich selber als ein einiger Vorgang des Bewußt*werdens*. Noch einmal: Bewußtsein und das Wissen um Bewußtsein sind weder sich

konfrontierende Gegensätze noch eine Tautologie, sondern ein lebendiger Vorgang, in dem Bewußtsein sein wahres Wesen als das eines Wachstums- und Wucherungsvorganges verrät, der die Wirklichkeit samt dem Standpunkt, von dem aus sie bisher betrachtet wurde, in sich verschlingt. Bewußtsein, das zum Wissen von sich selber kommt, ist ein Vorgang, und zwar der Vorgang, in dem Leben sich selber bewertet, sich selber Sinn gibt.

Damit vollzieht sich aber eine grundlegende Aenderung. Bewußtsein, das in der Welt der Erfahrungen nichts war als eben dieses Wissen von den Erfahrungen, eine bloße Bestandsaufnahme gleich einem Spiegel, wird hier mehr als das bloße Wissen, nämlich ein Wert, eine zusammenfassende Bewertung der Wirklichkeit. Wie die einzelnen musikalischen Töne in der Melodie sich zusammenfassen, so fassen die einzelnen Lebenstöne sich zusammen im Lebens-Sinn.

Woher stammt nun aber das Sinn gebende Moment beim Bewußtsein? Aus der empirisch-realistischen Wirklichkeit, d. h. dem Physischen, so sagt man, kann es nicht stammen. Wie ein Beieinander von Tönen noch keine Melodie ergibt, so ergibt ein Beieinander der fünf Gruppen bzw. Phasen der empirisch-realistischen Wirklichkeit wohl ein vollendetes Arbeitsfeld für ein analytisches Verfahren; aber es ergibt sich aus ihm keine Möglichkeit für ein nicht-physisches Moment, wie es der Lebens-Sinn offenbar ist; folglich muß, so folgert man, dieses Sinn gebende Moment ein aus metaphysischer Tiefe in die Wirklichkeit Hereinbrechendes sein.

Und hier ist der alles entscheidende Dreh- und Wendepunkt des geistigen Lebens; hier ist es, wo sie alle, Religiöse, Wissenschafter, Philosophen, Psychoanalytiker, Keyserling usw. der Verlockung unterliegen und nur einer unbeirrt von der suggestiven Kraft der Erscheinungen in erhabener Einsamkeit seinen Weg zieht über die Gegensätze hinweg und lächelnd auf die da unten herabblickt, wie sie sich mühen, Gegensätze aus der Welt zu schaffen, die sie selber erst hineingetragen haben.

Was nicht physisch ist, das ist metaphysisch, muß notwendig metaphysisch sein — das ist der Trugschluß, dem sie alle, alle verfallen, außer einem, und in dem das Ver-

hängnis sich vollzieht. Auch Keyserling bucht dieses Nicht=Physische ohne weiteres auf das Konto des Metaphysischen. Daß er ihm einen eigenen Namen „Sinn“ gibt, das macht keinen wesenhaften Unterschied; entscheidend ist: er erkennt, wie sie alle, alle die Physizität der Lebenserscheinungen, der einzelnen Töne an, und macht damit die Vorbedingung, das sinngebende Moment, zu einem jenseits des Physischen Stehenden, d. h. zu einem Metaphysischen, das damit notwendig zu einem Primat gegenüber dem Physischen werden muß. Bedenklich ist freilich, daß schon der Keyserlingsche Vergleich von Einzeltönen und Melodie falsch ist. Denn die Melodie spielt nicht die Rolle eines Primats gegenüber den Tönen, sondern beide stehen in gegenseitiger Abhängigkeit: ohne Töne keine Melodie. Eine Melodie, die als solche für sich, ohne Töne, vor den Tönen da wäre, gibt es nicht.

So steht und fällt die Möglichkeit eines Metaphysischen mit der Tatsache eines Physischen. Nur von einem Physischen aus kann man von einem Metaphysischen reden. Nur vom Physischen aus bekommt das Metaphysische überhaupt erst Sinn, eben als das Nicht des Physischen. Ein Metaphysisches schlechthin ist sinnlos. Darüber muß man sich durchaus klar sein.

Wie steht es hier nun mit der Physizität der Erscheinungen, dem empirisch=realistischen Charakter der Einzeltöne?

Diese Einzeltöne bei der Wirklichkeit, so weit sie nicht Erfahrung, sondern Erlebnis, Ich ist, sind, wie schon gesagt, Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, Bewußtsein. Die rein physische Natur dieser Einzeltöne wird von vornherein durch die Tatsache des Wissens von denselben durchbrochen. Ein rein physischer Vorgang kann nicht zu sich selber in Beziehung treten, und die Tatsache, daß ich um die Form, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffe, das Bewußtsein weiß, besagt nichts als ein In=Beziehung=treten zu mir selber. Ein physischer Vorgang als reines Werden kann nur zu anderen Vorgängen in Beziehung treten und ist als solcher Gegenstand der Wissenschaft; umgekehrt ist ein Metaphysisches als reines Sein von allen Beziehungs=

möglichkeiten ausgeschlossen; sein metaphysischer Charakter macht es zu einem Absoluten, d. h. zu einem Losgelösten, von allen Beziehungen Losgelösten.

Zu sich selber in Beziehung treten kann nur ein Ernährungsvorgang. Mit der Tatsache Ernährung ergibt sich das, was ich den *dritten Stand* der Wirklichkeit nennen möchte; neben dem Physischen und neben dem Metaphysischen das Ametaphysische, womit die Wirklichkeitsbetrachtung, nachdem sie sich aus dem Physischen ins Metaphysische hochgeschraubt hatte, zur Basis des Physischen zurückbiegt, aber von einer überragenden Warte aus, indem dieses bisher als physisch schlechthin Betrachtete nunmehr zu einem Metaphysischen in der Verneinung wird. Dieses Nichtmetaphysische, dieser dritte Stand, ist *der Begriff*. Leben ist weder ein Stofflich-Physisches, noch ein Geistig-Metaphysisches, noch die Einheit beider als Stofflich-Physisches, das sich auf dem Daseinsgrund eines Sinnes abspielt, sondern Leben ist Begriff, das Wort in dem ergreifenden Wirklichkeitssinn genommen, in dem es Ausdruck für Ernährung ist.

Der Buddha definiert Leben, die Persönlichkeit, Ich als die fünf Greifegruppen (panc' upādānakkhandhā), nämlich: die Greifegruppe Form, die Greifegruppe Empfindung, die Greifegruppe Wahrnehmung, die Greifegruppe Begriffe, die Greifegruppe Bewußtsein. Von allen diesen fünf Gruppen sagt er: sie sind anattā, ametaphysisch. Das heißt: sie sind kein Stofflich-Physisches, sondern ein Begriffliches, Greifeformen, Formen der Ernährung.

Das ist die entscheidende Tat des Buddha, daß er gezeigt und gelehrt hat, daß das, was im landläufigen Denken als Stofflich-Physisches schlechthin sich darstellt, seinem Wesen nach gar kein Stofflich-Physisches ist, sondern ein Greifevorgang, ein Ametaphysisches.

Die alles umstürzende Bedeutung dieser Umwertung des Physischen ins Begriffliche liegt in dem Rückschlag auf das Metaphysische. Wie gesagt, hat dieses letztere als das „Jenseits des Physischen" Sinn nur einem Physischen gegenüber. Ein Metaphysisches an sich ist so sinnlos wie etwa ein Unsinn an sich es ist. Verliert das Physische in seiner bisherigen Bedeutung seinen Sinn, was wird dann aus dem Meta-

physischen? Worauf ich, vom Buddha belehrt, die Antwort gebe: es wird gleichfalls zum Begriff, zu einer Phase des Ernährungsvorganges, jener entscheidenden Phase, in der das Inbeziehungtreten schlechthin zum Inbeziehungtreten zu sich selber wird, was stets mit einer Bewertung, einer Sinngebung gleichbedeutend ist; etwas auf mich selber beziehen, heißt es bewerten, ihm einen Sinn geben.

Gewiß ist ein Ich da, d. h. ein Etwas, das für das Leben verantwortlich zeichnet. Leben besteht nicht aus den fünf empirisch-realistischen Lebenstönen, als welche es letzten Endes nur Gegenstand der Psychoanalyse wäre. Mag man sich anstellen, wie man will, aus Tönen allein entsteht keine Melodie, und aus den Lebenstönen allein entsteht kein Lebenssinn. Wer da meint, daß Leben allein in seinem empirisch-realistischen Gerüst aufgehe, dem wird es ergehen wie jenem Mönch im Punnama-Sutta, der da bei sich selber dachte: „Wenn alles, die Form, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffe, das Bewußtsein nichtselbst ist, welches Ichselbst soll da von diesen nichtselbstigen Taten getroffen werden?“ (Majjh.-Nik. 109.) Leben geht aber nicht im empirisch-realistischen Gerüst auf, nicht derart, daß es durch eine metaphysische Zutat ergänzt werden müßte, sondern derart, daß dieses empirisch-realistische Gerüst seinen physischen Charakter aufgibt und den ametaphysischen Charakter des Begriffes, der Ernährung annimmt. Womit dann das, was bisher als Metaphysisches imponiert hat, das sinngebende Moment, zu nichts wird als einer Form der Ernährung, jener Form, in der Ernährung zu jenem Erlebnis wird, in dem sie sich selber erlebt und gleichzeitig ein Ichselber und Sichselber, d. h. ein Metaphysisches, Attā, ausschließt.

Damit eröffnet sich zum erstenmal in der Welt die Möglichkeit einer wirklichen Lösung des Problems des Verhältnisses zwischen Geist und Natur, Sinn und Wirklichkeit. Eine Wirklichkeit, die dem Sinn feindlich-gegenständlich gegenüberstünde, gibt es nicht; es gibt nur eine Wirklichkeit als Sinnbild, d. h. eine Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach nichts ist als der Ausdruck des Sinnes. Ich kenne kein Physisches, ich kenne kein Metaphysisches, ich kenne nur

den Begriff in seinen beiden Formen, der erfahrungsgemäßen als Sinnbild, wie es in den fünf Greifegruppen sich darstellt, und der erlebensgemäßen als Sinn, der nunmehr nicht mehr ein metaphysisches Reservoir ist, aus dem die Wirklichkeit schöpft, sondern der, um überhaupt da zu sein, immer erst wieder aufs neue aus seinem Sinnbild aufspringen muß.

Zum erstenmal in der Welt vollzieht sich das unerhörte Ereignis, daß Wirklichkeit in ihrer Totalität sich selber einfängt im sich selber Begreifen. Die erfahrungsgemäße Wirklichkeit, wie sie als Form, Empfindung, Wahrnehmung und Begriffe sich darstellt, das nennt der Buddha Nāmarūpa (Geistform), was durchaus dem Wort Sinn-Bild entspricht. Hier die Finger meiner Hand, mein Auge, mein Ohr, meine Nase, meine Zunge, mein Empfinden, Wahrnehmen, Bedenken, das ist alles geformter, geballter Begriff und damit eine Geistform, potentielle Ernährung, keine bloß physische Möglichkeit, sondern eine Vermöglichkeit, aus der als aus einer latenten Kraft die lebendige Kraft des neuen Bewußtwerdens aufspringt, welche immer eine Beziehung auf mich selber, ein Bewertungsvorgang, ein Vorgang der Sinngebung ist.

Der Sinn des Lebens bricht nicht aus dem Daseinsgrund eines metaphysischen Seins in die Wirklichkeit, sondern er bricht immer wieder neu hervor aus seinem eigenen Sinnbild. Auf die Frage: Wie kommt das sinngebende Moment in diese empirisch-realistische Wirklichkeit hinein? lautet nunmehr die Antwort: Aus dem Sinnbild. Und woher hat das Sinnbild dieses Vermögen, den Sinn aus sich hervorbrechen zu lassen? Aus ihrer Natur als Sinnbild, als geformter Sinn. Es gibt eben keine physische Wirklichkeit, es gibt nur Sinnbilder, die den Sinn voraussetzen, wie der Sinn das Sinnbild voraussetzt. Leben begreift sich selber, und der Sinn kann nicht mehr in metaphysische Tiefen entgleiten, sondern wandert mit gebundener Marschroute, oder richtiger: in immer wieder aufs neue durch das Sinnbild sich bindender Marschroute; ein Verhältnis, das der Buddha ausdrückt in der Formel: „In Abhängigkeit von Geistform (Sinnbild) Bewußtsein (als Sinngebendes), in Abhängigkeit von Bewußtsein Geistform. Einen anderen Sinn als diesen, in dem Leben

immer wieder sich selber begreift, kenne ich nicht und den gibt es auch nicht.

Graf Keyserling hat mich in seinen Schriften wie in mündlicher Unterhaltung den Typ eines Gläubigen genannt. Schon der Gedanke, mich als im Chor der Gläubigen sitzend vorzustellen, entlockt mir ein Lächeln; aber ich habe mich daraufhin gefragt: Was ist denn eigentlich ein Gläubiger? Und ich habe nur eine Antwort gefunden: Ein Gläubiger ist ein Mensch, der angesichts der Unmöglichkeit, die Gegensätze zwischen Sinn und Wirklichkeit zu heben, den Gordischen Knoten löst, indem er zur Setzung eines Primats des Sinnes seine Zuflucht nimmt.

Sinn, soll er wirklich sein, ist durchaus nichts als der individuelle Vorgang der Sinngebung, eine Phase der Ernährung, in der Leben sich selber neu bewertet. Wer sich zu dieser Einsicht nicht durchgearbeitet hat und zu ehrlich und zu ernsthaft ist, um die Vogel-Strauß-Politik der Wissenschaft mitzumachen, der muß glauben, ob er will oder nicht.

Letzten Endes besteht aller Glaube, mag er sich nennen, wie er will, im Setzen eines Primats. Leben hat aber kein Primat, es ist immer in vollem Gange, und wie man bei einem Wanderer auf der Heerstraße nicht sagen kann, daß der rechte Fuß vor dem linken, der linke vor dem rechten ist, so kann man beim Leben nicht sagen, daß der Sinn vor der Wirklichkeit oder die Wirklichkeit vor dem Sinn da ist. Beide bilden sie dieses Nichtvor-Nichtnacheinander, in dem eines immer wieder zum anderen wird im Spiel der Ernährung. Und wenn Keyserling sagt: „Im letzten hat er (der Buddha) sich geirrt, denn die Grundwahrheit des Primats der Welt des Sinnes hat er nicht erkannt", so verfällt er einem Mißverstehen von geradezu groteskem Ausmaß; denn der ganze Buddhismus ist letzten Endes nichts als die Lehre davon, daß diese empirisch-realistische Wirklichkeit nicht das ist, was sie zu sein scheint: ein Physisches schlechthin, sondern geformter, zur Form niedergeschlagener Begriff, Sinn selber in der Form seines Sinnbildes, und daß Leben seinem Wesen nach nichts ist als dieses Spiel der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Sinn und Sinnbild. Der Sinn wandert

hier in durch sein eigenes Sinnbild sich bindender Marschroute.

Wenn Keyserling sagt: „Der Sinn ist kein Attribut unter anderen des Werdeprozesses, sondern dessen Seinsgrund" (S. 166), so begeht er den entscheidenden Glaubensakt des Setzens eines Primats. Und er konnte das, weil ihm die Wirklichkeit ein Physisches schlechthin geblieben ist, demgegenüber es ein Primat des Geistig-Metaphysischen notwendig geben muß.

Deswegen hat es auch keinen Wert, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Endergebnisses zu streiten. K.s Lehre vom Sinn als einem geistig-metaphysischen Primat ist richtig, solange die Umwertung des Physisch-Gegenständlichen ins Ametaphysisch-Begriffliche sich nicht vollzogen hat. Sie wird — nicht falsch, sondern einfach hinfällig und überflüssig, sobald diese Umwertung sich vollzogen hat, weil mit ihr gleichzeitig das Erlebnis der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Sinn und Sinnbild sich vollzieht.

Wer diese gegenseitige Abhängigkeit erlebt, der weiß auch, daß in ihr die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit sich erlebt, und daß fernerhin keine Wurzel in der Tiefe zurückbleibt, die ihre Saugfasern ins Metaphysische strecken könnte. Leben als begrifflicher Vorgang ist weder unbegreifbar noch begreifbar noch beides in einem als begreifbar auf dem Seinsgrund eines Unbegreifbaren, sondern der Vorgang des immer wieder neuen sich selber Begreifens.

Daß dieser Vorgang aufhören kann, das liegt in der Natur alles Begreifens. Begreifen ist das einzige Ding in der Welt, das aufhören kann, und zwar dann, wenn die Sucht des Begreifens aufhört, wenn der Ueberdruß am immer wieder neuen Begreifen einsetzt. Dieser Vorgang ist das Aufhören weiterer Sinngebung. Ein Sinnbild aber, dem keine weitere Sinngebung mehr Halt und Gehalt gibt, bleibt kein Sinnbild mehr, sondern zerfällt. Auch Keyserling sagt: „Leben ohne Sinn zerfällt"; aber nicht, weil der Sinn der metaphysische Daseinsgrund ist, sondern weil er selber es ist, der sein eigenes Sinnbild schafft, um aus ihm als neuer Sinn wieder zu erstehen.

Wozu und wohin das gewesene Sinnbild zerfällt? Eine solche Frage mag der Physiker tun, dem die Wirklichkeit physisch schlechthin ist. Für den, der den begrifflichen Charakter des Lebens erkannt, das Verhältnis zwischen Sinn und Sinnbild begriffen hat, ist diese Frage sinnlos. Genug! Es bleibt kein Sinnbild mehr. Das ist das Ende! Das ist alles! Das ist genug! Wem es aber nicht genug ist, der wisse, daß er im gewaltigen Netz des Lebensdurstes gefangen ist. Wie die Fische eines Teiches, im Netz gefangen, mögen sie auftauchen, mögen sie untertauchen, im Netz gefangen auf- und untertauchen, so mag ein solcher in die lichtesten Höhen auftauchen, in die dunkelsten Tiefen untertauchen, im Netz des Lebensdurstes gefangen taucht er auf, im Netz des Lebensdurstes gefangen taucht er unter. Wer aber den Buddha begriffen hat, der schaut dem Spiele zu und weiß: Es ist so!

Welkisch, Vergeistigung! Erlebnisse und Erkenntnisse eines Sehers und Heilers. Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1927.

Ich sehe es als ein Zeichen der Zeit an, daß dieses Buch im Verlag Reichl erscheinen konnte. Noch vor 10 Jahren wäre es wohl kaum dem Schicksal entgangen, in irgendeinem Spezialverlag für Theosophie und Okkultismus sein Unterkommen zu finden.

Was dieses Buch von vielen anderen seiner Gattung unterscheidet, ist der Charakter der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, der sich überall wohltuend bemerkbar macht. Es werden nicht nur mystische Formeln und Anweisungen gegeben, sondern man erlebt mit am eigenen Erleben des Schreibers. Insofern ist das Buch solchen, die sich durch diesen Gegenstand angezogen fühlen, zu empfehlen; sie werden auch gern über die hier und da stark zutage tretende Naivität mit Nachsicht hinweggehen.

Wir Buddhisten streiten alle diese in das Gebiet des Hellsehens, Hellhörens usw. gehörenden Tatsachen nicht ab. Wir anerkennen durchaus die Möglichkeit von all diesem, wir lehnen nur die Deutung ab, die daraus gezogen wird, nämlich

die Deutung eines das Weltall durchdringenden Allgeistes, eines universellen Geistigen, durch das und mit dem die Einzelwesen wie mit Fäden verbunden sind.

Wäre das richtig, so wäre ein Buddhismus unmöglich; denn der Buddha lehrt Leben als Ernährungsvorgang, d. h. als einen Vorgang des sich selber Begreifens und damit des immer wieder aufs neue sich selber Ausscheidens.

Nun ist es ja zweifellos, daß unmittelbar geistige Beziehungen zwischen den Wesen bestehen; man braucht nicht gerade Hellseher zu sein, um das zu erleben; aber diese unmittelbaren Beziehungen bedeuten nicht eine Seins-Einheit alles Geistigen, sondern sie bedeuten ein sympathetisches Mitschwingen, Mitleuchten, etwa dem vergleichbar, was die Physik als die Tatsache der Fluoreszenz kennt. Wäre die Theorie der geistigen Seins-Einheit richtig, so müßte Hellsehen usw. die Regel, das Normale sein; sie sind aber durchaus die Ausnahme und werden immer als etwas Abnormes betrachtet, der Tatsache entsprechend, daß ja auch die Fluoreszenz eine verhältnismäßig seltene Erscheinung ist, die nur in Abhängigkeit von besonderen Vorbedingungen auftritt.

Diese Andeutungen mögen hier genügen.

Federn-Meng, Das Psychoanalytische Volksbuch, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1926.

Das ist ein für Lehrer, Erzieher, Eltern sehr wichtiges Buch von ungemein reichem Inhalt. Ich selber habe manchen praktisch guten Wink daraus entnommen, wenn ich auch mit den Begründungen durchaus nicht immer einverstanden bin. Psychoanalyse ist letzten Endes der Versuch, Leben zu verbewußten, es zum Bewußtsein in ein gegenständliches Verhältnis zu bringen und damit zu einer wissenschaftlich-physischen Tatsache zu machen. Leben ist aber weder ein Physisch-Stoffliches noch ein Metaphysisch-Geistiges, sondern ein Ametaphysisch-Begriffliches. Man sehe den Artikel „Wiedergeburt“.

Ananda Coomaraswamy, Geschichte der indischen und indonesischen Kunst, Verlag Hiersemann, Leipzig 1927.

Dieses schöne Buch dürfte das gegenwärtig beste über indische Kunst sein. Die eingebürgerte Vorstellung von „Indien als eine abgeschlossene Welt für sich“ schwindet hier. Es taucht das Bild eines allgemeinen arischen oder iranischen Kulturkreises auf, in dem Indien das östlichste Gebiet war. Schon während der Maurya-Dynastie, d. h. zu Zeiten Asokas und seiner Nachfolger, glaubte man das Recht zu haben, von einem „mithräischen Buddhismus“ zu sprechen. Im übrigen kommt gerade der Buddhismus in diesem Buch zur vollen Geltung. Die zahlreichen Abbildungen sind musterhaft. Der Preis des Buches (50 M.) ist für das Dargebotene ein sehr mäßiger.

Mahatma Gandhi, Ein Wegweiser zur Gesundheit, Rotapfel-Verlag, ohne Jahreszahl.

Das ist ein in jedem Fall lesenswertes Buch, weil es von einem Menschen geschrieben ist, der dem Ideal der Reinheit nachstrebt. Deswegen ist auch das Kapitel über das Brachmacariya, das Reinheitsleben das Lesenswerteste. Kampf gegen die Sinnlichkeit! Der Sinnlichkeit nicht ein Haar breit mehr zugestehen, wie die Natur als ihr natürliches Recht und daher sozusagen mit Gewalt fordert.

„Die noch nicht verheiratet sind, sollten auch weiterhin unverheiratet bleiben . Können sie davon nicht lassen, so soll es so spät als möglich geschehen“ (S. 85). „Der Mann sollte nicht mit der Frau in ein und demselben Zimmer schlafen“. Ich fürchte freilich, daß die Hilfsmittel, die er zur Bekämpfung der Sinnlichkeit anführt, bei dem jungen Gandhi in jenen 20 Jahren, in denen er nach eigenem Geständnis der Lust gefröhnt hat, ebenso wirkungslos geblieben wären, wie sie es sicherlich bei der großen Masse von heute sind. Und wenn Gandhi meint, daß die höchste geistige Kraft nur dem gewährt wird, der seinem Geschlechtsleben nie eine Ausgabe zugemutet hat, so schießt er über das Ziel hinaus. Der Buddha hat bis zu seinem dreißigsten Jahr das Leben in Lüsten geführt und dann doch das Höchste erreicht. Das Wesen des Lebens liegt nicht in den Tatsachen, sondern im Denken.

The Life of the Buddha on the Stupa of Bara-budur, edited by Dr. N. J. Krom, The Hague, Martinus Nijhoff, 1926.

Das Buch ist ein Auszug aus der großen, von der holländischen Regierung herausgegebenen Monumental-Ausgabe. Aber auch in dieser seiner zusammengedrängten Form ist es durchaus unerläßliches Hilfsmittel für jeden, der die Geschichte des Buddhismus verfolgt. Hat der javanische Buddhismus an gedanklicher Echtheit vielleicht auch nie sehr hoch gestanden, so steht er architektonisch auf ungewöhnlich hoher Stufe, und ein buddhistisches Denkmal wie der Borobudur in der javanischen Provinz Kadū, in dieser wahrhaft heroischen, von den vier Riesenvulkanen flankierten Landschaft, gibt es nirgends.

Man wird in dem Buch viel Belehrung finden.

Buddha, A Jeho Učení von Dr. Leopold Prochazka, Pilsen, 1926.

Dieses bemerkenswert gut ausgestattete Buch ist in tschechischer Sprache geschrieben, daher für mich unzugänglich. Aber nach dem, wie ich den Verfasser persönlich kennen gelernt habe, bin ich überzeugt, daß der Inhalt gut ist. Möge der Verfasser mit der schwierigen Aufgabe, die er sich gestellt hat, den wirklichen Buddhismus seinen Landsleuten zu vermitteln, den Erfolg haben, den er verdient.

Das gleiche gilt von dem unermüdlichen Vorkämpfer für wirklichen Buddhismus in Dänemark, Dr. Christian Melbye, dessen Buch Buddhareligionen, Kopenhagen 1926 mir vorliegt, leider auch für mich unverständlich, weil in Dänisch geschrieben. Vielleicht erhalten wir einmal eine deutsche Uebersetzung.

Die Sekten des Alten Buddhismus von Max Walleser, Wintersche Universitäts-Buchhandlung, Heidelberg 1927, 6 M. gebunden.

Eine streng wissenschaftliche, philologisch wertvolle Arbeit, die auch uns Buddhisten manchen bedeutsamen Wink gibt.

Friedrich Weller, Das Leben des Buddha, von Asvagosha, I. Teil, Verlag E. Pfeifer, Leipzig 1926.

Das Verdienstliche der Arbeit liegt darin, daß zum ersten Male der tibetanische Urtext, der mit veröffentlicht ist, verdeutscht wird. Es ergibt sich damit mancher neue und fremdartige Durchblick.

Sinica, Organ des unter Prof. Rich. Wilhelm, Frankfurt a. M. stehenden China-Instituts.

Wer sich aus gut unterrichteter und unvoreingenommener Quelle über die Vorgänge im fernen Osten unterrichten will, der halte sich an diese fein und geschmackvoll ausgestattete Zeitschrift.

Das Weltbild des Buddhismus im Umriß, von Georg Krauskopf, Buddhistischer Verlag, Rauschen, 1927.

Eine kurze, aber treffende Darstellung des Buddhismus als Wirklichkeitslehre.

Buddha-Statuen, von Dr. Leonh. Adam, Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart, 1925.

Ein schönes, inhaltreiches Buch, das den Buddhatyp von den Gandharazeiten bis zur Gegenwart verfolgt.

Maurer & Dimmick, Berlin SO 16.